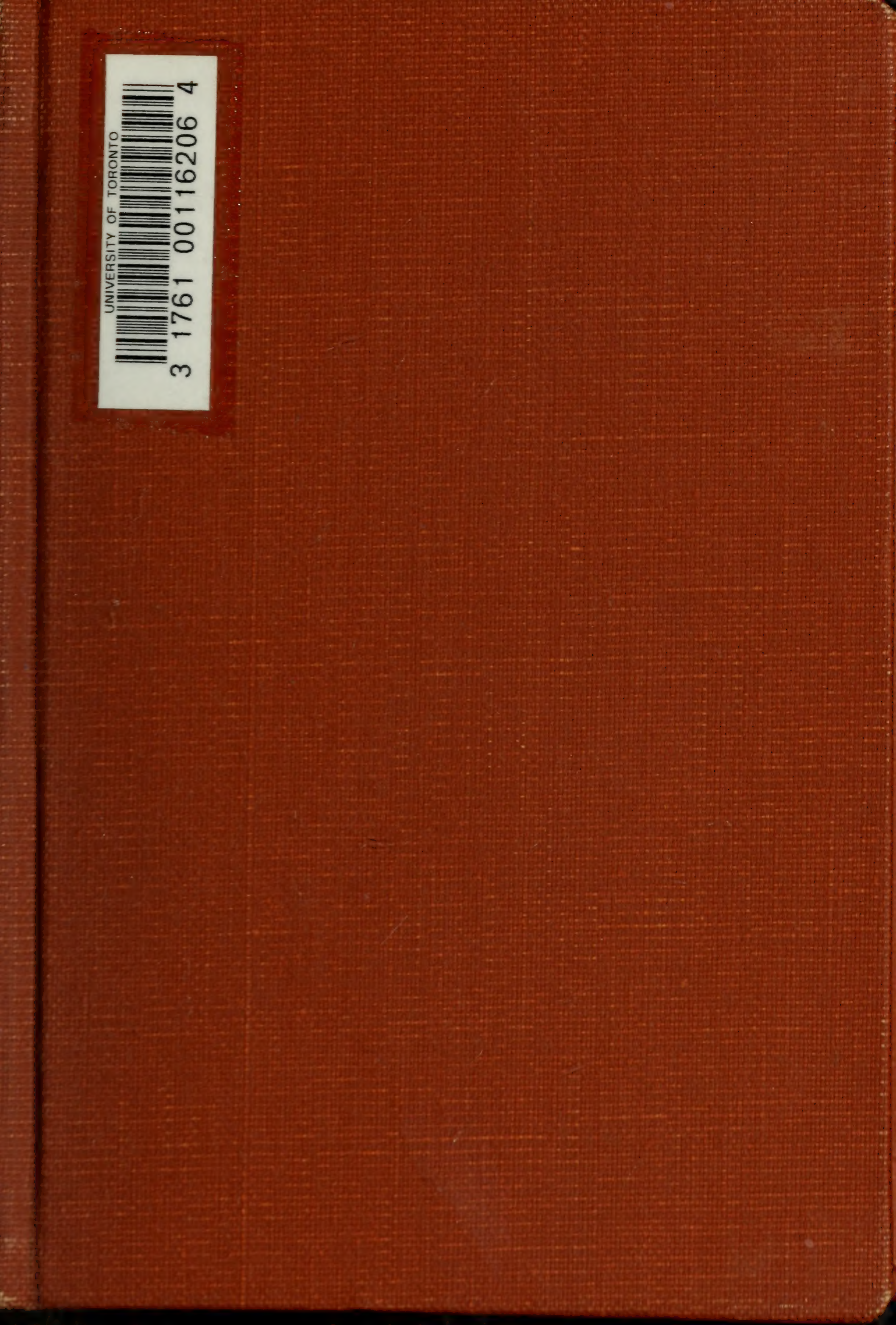
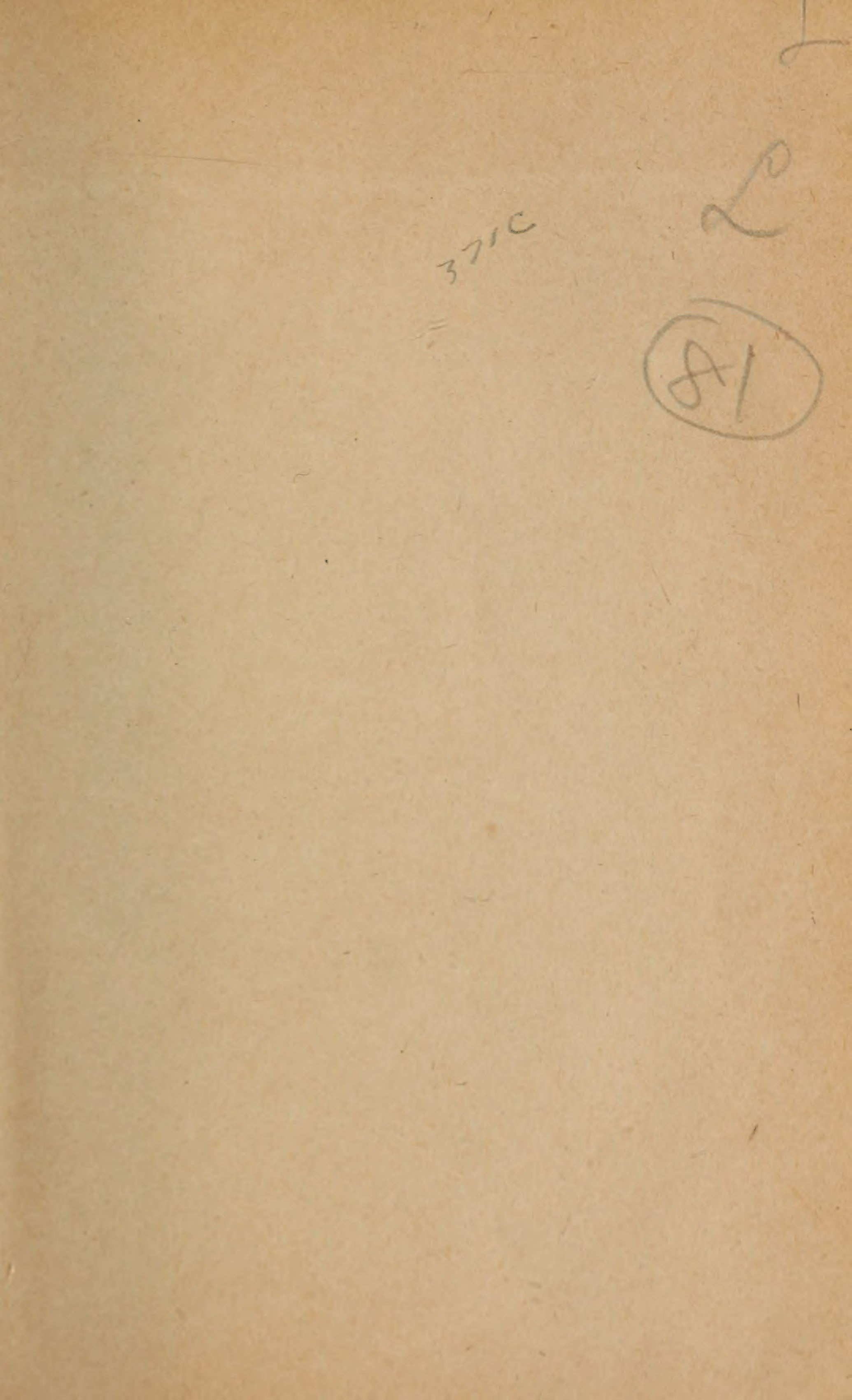

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00116206 4





Bücherei der Kultur und Geschichte

Herausgegeben von

Dr. Seb. Hausmann
Privatdozent an der Universität München

Band 2

Schmidt, Das alte und moderne Indien

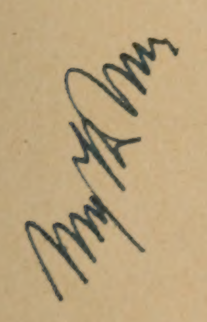
Kurt Schroeder Verlag, Bonn und Leipzig 1919

Das

alte und moderne Indien

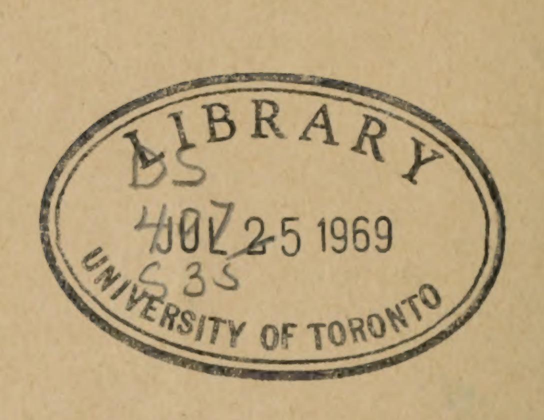
Von

Richard Schmidt
Professor an der Universität Münster i. W.





Kurt Schroeder Verlag, Bonn und Leipzig 1919


LIBRARY
DS
407
JUL 25 1969
S35
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorwort.

Vorliegendes Buch soll in gedrängtester Form über alles (oder wenigstens: vieles) Wissenswerte aus dem Riesengebiete Indien unterrichten. Es ist im Anschluß an meine letzten Vorlesungen an hiesiger Universität entstanden, mit denen ich Interesse an dem Wunderlande zu wecken versuchte, wenn das auch nur ein idealistisches Unternehmen sein konnte. Denn wie bitter Indien uns ganz neuerdings enttäuscht hat und wie es so gut wie völlig aus unserer Interessensphäre ausgeschieden ist, das haben die Freunde des deutschen Vaterlandes schmerzlich genug empfinden müssen, wenn es auch den Kennern der Verhältnisse nicht unerwartet gekommen ist. Aber — spiro, spero! Warum sollen der schwarzen Nacht der Sorge und Demütigung nicht wieder die heiteren Tage frohen Schaffens folgen, da der Kaufmann ebensogut und noch viel mehr als der Gelehrte an der Hebung und Bergung der reichen Schätze wieder mitarbeiten darf, an denen Indien immer noch und immer wieder eine wahrhaft erstaunliche Fülle bietet — oft ohne daß man besonders eifrig danach zu suchen braucht? Auf ideellem wie auf materiellem Gebiete bleibt ja Indien doch das Wunderland, dessen Zauber es keinen Abbruch tut, wenn man es augenblicklich auch nur aus der Ferne betrachten kann.

So habe ich denn der Aufforderung meines Herrn Verlegers ohne Zögern und freudig Folge geleistet, um so mehr, als hierbei wieder einmal der Indologo den engen, feierlichen Kreis der Fachgenossen verlassen und zu einem größeren Publikum reden darf. Ich meine natürlich nicht die plebs — impetuosa et multorum capitum mala bestia, wie Aprippa von Nettesheim so treffend gesagt hat —, sondern die wahrhaft Gebildeten, die den Ergebnissen der Wissenschaft ein reges Interesse entgegen bringen, ohne selbst Wissenschaftler zu sein; ähnlich den buddhistischen Laienbrüdern, die zwar der strengen Zucht des Ordens fernstehen, aber ihre Verehrung für den Meister in anderer Form recht eindringlich zu bekunden wissen.

Neues wollte ich nicht bringen. Für die politische Geschichte habe ich den von mir revidierten Abschnitt in Helmolts Weltgeschichte, für die übrigen Abschnitte (mit Ausnahme der Literaturgeschichte) den von mir gelieferten Beitrag zu der neuen Ausgabe von Ratzels Völkerkunde benutzt, die nicht gedruckt werden wird, da der Krieg die geplante Neuauflage anscheinend für immer unmöglich gemacht hat. Ganz besonders bin ich Konows trefflichem Buche über Indien unter der englischen Herrschaft verpflichtet.

I. Geschichte.

Die Geschichte Indiens[1]) hat sich in einem Gebiete abgespielt, dessen natürliche Beschaffenheit — neben anderen Gründen — bestimmend auf ihre Entwicklung

[1]) Aus der umfangreichen Literatur seien nur ganz wenige Werke namhaft gemacht: Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879; Leopold von Schroeder, Indiens Literatur und Cultur, Leipzig 1887; Lassen, Indische Altertumskunde, Leipzig 1847 - 61 (2. Aufl. 1867 bis 74); Bhandarkar, Early History of the Deccan down to the Mahomedan Conquest, Bombay 1884 (2. Aufl. 1895); Ramachandra Ghosha, The Indo-Aryans, their History, Creed and Practice, Calcutta 1881; Smith, Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest, Oxford 1904; ders., The Oxford Student's History of India, Oxford 1910 (2. Aufl.); Reese, Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders d. Gr., Leipzig 1914; Keene, History of India from the earliest times to the end of the 19th century. New ed. Edinburgh 1906; Konow, Indien unter der englischen Herrschaft, Tübingen 1915; ders., Über die Bedeutung Indiens für England, Braunschweig 1919; Lefmann, Geschichte des alten Indien, Berlin 1890; Hunter, The Indian empire, its history, people, and products, 2. Aufl. London 1886; Gribble, History of the Deccan Vol. I. London 1896; The Imperial Gazetteer of India, New edition, Oxford 1907 ff.; Dutt, History of civilization in ancient India, Vol. I. Calcutta 1889; Sewell, Indian chronography, London 1912; Burgess, The chronology of modern India, 1494—1894, Edinburgh 1913; C. Mabel Duff, The Chronology of India from the earliest times to the beginning of the sixteenth century, Westminster 1899; S. Lane-Poole, The Mohammadan Dynasties.

eingewirkt hat. Wohl hat man von alten Zeiten her das Wort von dem Wunderlande Indien im Munde geführt, und in der Tat birgt die nach dem Grenzstrome im Nordwesten, dem Sindhus der alten Arier, dem Indus der Griechen, benannte Halbinsel der Wunder viele, des Märchenhaften eine große Fülle. Aber für das Verständnis der leidvollen Geschichte des unglücklichen Landes wird es nur förderlich sein, wenn wir es lieber als den Tummelplatz unvermittelter Gegensätze bezeichnen, als eine ganze Welt im zusammengedrängten Auszuge, in der man die allerverschiedenartigsten Natur- und Kulturverhältnisse beisammen findet: die alles Leben tötende Dürre der Wüste und daneben die höchste Niederschlagsmenge der Erde, die z. B. in Bengalen an einem Tage höher ist als die in London im Laufe eines ganzen Jahres; auf der einen Seite eine tropisch-überreiche Fruchtbarkeit, auf der anderen ein völliges Versagen der Fluren mit fürchterlicher Hungersnot im Gefolge; hier der Himālaya, das höchste Gebirge der Erde, dort die schier unermeßlichen Alluvialebenen. Kann es da wohl anders sein als daß auch der Mensch, der unter diesem Himmel wandelt, zwei Seelen in seiner Brust trägt, die ihn von einem Extrem ins andere treiben? Muß nicht auch in ihm jener Zwiespalt klaffen, den ein unbekannter indischer Dichter mit der Strophe gekennzeichnet hat:

Laß an der Gaṅgā sündenzerstörenden
Fluten dich nieder mit heiliger Lust,
Oder an der deine Sinne betörenden
Perlenumschimmerten Mädchenbrust?

Was man heute unter Indern versteht, sind nicht die Ureinwohner des Landes, sondern fremde Eindringlinge — fremd ihrem Stamme, ihrer Sprache und ihrer Religion nach, die nach verhältnismäßig unbedeutenden

Kämpfen in den Besitz des ungeheuren Gebietes kamen und dann bald ihre kriegerische Tüchtigkeit vergaßen, um in der Abgeschlossenheit des Landes mit seinem nervenerschlaffenden Klima, seinen mühelosen Ernten, seinen mondbeglänzten Lotuszaubernächten zum Träumer und Sonderling zu werden, der in späteren Jahrhunderten in den Händen fremder Eroberer ihr willenloses Werkzeug sein mußte.

Die älteste Geschichte Indiens ist in ein Dunkel gehüllt, das nur teilweise hat gelichtet werden können. Zunächst: die Urbevölkerung hat uns keinerlei schriftliche Urkunden hinterlassen, aus denen sich von ihrer Eigenart ein Bild zusammenstellen ließe; vielleicht hat sie überhaupt keine Literatur besessen. So bleibt uns als Quelle zunächst nur die älteste Liedersammlung der arischen Eroberer, der Ṛgveda, der selbstverständlich nicht ad hoc geschrieben ist und außerdem in höchst einseitiger, natürlich feindseliger Weise von dem Gegner berichtet, der in dieser Beleuchtung nicht viel besser wegkommt als wie ein Dämon. Wenn wir da von der häßlichen, kleinen Gestalt, der breiten Nase und der dunklen Hautfarbe der Ureinwohner hören und sie als Mleccha, die Kauderwelsch Redenden, bezeichnet sehen, so trifft diese Bezeichnung noch heute auf die halbwilden Gebirgs- und Dschungelbewohner zu und entspricht gewiß den damaligen Verhältnissen, ebenso die Erzählungen von den Raubzügen, die sie aus ihren Bergverließen gegen die Herden und Siedelungen der Eindringlinge unternahmen. Außer nomadisierenden Stämmen finden wir auch seßhafte (Niṣāda) erwähnt; und der begehrlich betrachtete Reichtum der Nāga wird seinen Ursprung in ihrem Handel und ihrer Kunstfertigkeit gehabt haben.

Weiter führt uns die Sprache. Wir dürfen mit einiger

Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Aboriginer zu dem dravidischen Sprachstamme gehörten, und nicht zum kolarischen oder Munda-Stamme. Denn noch heute sind die letzten Ausläufer der dravidischen Sprache viel weiter in das arische Gebiet vorgeschoben als die kolarische: ganz im Nordwesten haben wir die Brāhui, im Osten die Paharia und Rajmahali, in Mittelindien die Munda, Gond etc. Nun sind ja die dravidischen Sprachen später stark mit Sanskrit, also arischem Sprachgute vermischt worden; aber gerade der rein dravidische Wortschatz [1]) ist es, der uns mancherlei Aufschluß über die Sitten der Ureinwohner gibt, auf die die arischen Einwanderer stießen. Danach hatten sie längst feste Häuser, wurden innerhalb kleinerer Einzelgebiete von Königen beherrscht, denen auch die Barden nicht fehlten; die Ehe war eine festgewurzelte Einrichtung bei ihnen; die wichtigsten Metalle (außer Zinn, Blei und Zink) waren ihnen bekannt, ebenso die größeren Planeten; sie hatten Kähne und Boote, Ackerbau wurde sachverständig betrieben, ebenso waren Handwerke wie Spinnen, Weben und Färben ausgebildet, ihre Tonwaren von großer Vollkommenheit.

Mit höherer Kunst und Wissenschaft war es schwach bestellt; daß aber doch eine höhere Kultur vorhanden war, das beweist uns die dritte Quelle: die Steindenkmäler, die bei uns als Cairn, Menhir oder Dolmen bekannt sind. Ihrer gibt es eine große Menge im ganzen Gebiete: in den Khassia-Bergen so gut wie in Haiderabad, an der Malabarküste etc. Zu den häufigsten Funden in diesen Gräbern gehören Urnen oder doch wenigstens Scherben aus rotem oder schwarzem Ton mit strich- oder bogen-

---

[1]) Caldwell, A comparative grammar of the Dravidian or South India family of languages, 2. Aufl. London 1875.

förmigen Verzierungen; oft sind es meterhohe, enge Gefäße mit verbrannten Menschenknochen. Daneben, aus einer späteren Zeit stammend, finden sich eiserne Pfeilspitzen, Lanzen, Steigbügel u. dergl.; alles Dinge, die in ihrer Form von den heute üblichen abweichen.

Was nun die arischen Einwanderer anlangt, so wissen wir ja aus der vergleichenden Sprachwissenschaft, daß sie mit den Persern, Griechen, Römern, den heutigen Romanen und Slaven eines Stammes waren; daß das Urvolk in Asien gewohnt haben müßte, war lange Zeit eine unzweifelhafte Tatsache. Neuerdings hat man aber die Heimat der Arier nach Europa verlegt, und selbst ein Inder stellte den Satz auf, daß sie im hohen Norden unseres Erdteils zu suchen sei.[1] Am längsten sind die indischen Arier mit den Iraniern zusammengeblieben; das beweist aufs handgreiflichste die Ähnlichkeit der Sprache, die Gleichheit des Namens (indisch ārya, iranisch airyu), der Götter und der Gebräuche. So wird die letzte gemeinsame Heimat das Land am Oxus und Iaxartes (Amu Darja und Sir Darja) gewesen sein. Bezüglich der Gründe der Trennung aber kommen wir über Vermutungen nicht hinaus; Übervölkerung, feindliche Angriffe von außen, Zwistigkeiten von innen u. a. mögen den Anstoß zu der Auswanderung gegeben haben, die im dritten Jahrtausend oder noch früher über die Pässe des Pamir und Hindukusch nach dem Panjāb erfolgte; nicht in einem einzigen Zuge, sondern immer nur in einzelnen Stämmen, die die Ureinwohner mehr oder minder schnell verdrängten, um dann ihrerseits von den nachfolgenden Stammesgenossen weitergedrängt zu werden. Wir können

---

[1]) Bāl Gaṅgādhar Tilak, The Arctic Home in the Vedas, Bombay 1903. Vgl. ZDMG 58 (1904), S. 283.

dieses Vorschieben an der Hand der Hymnen des Ṛgveda verfolgen von Afghanistan bis zur Yamunā (heute Jumna), und weitere Aufschlüsse über die Ausbreitung der verschiedenen Stämme liefert uns dann das große Epos, Mahābhārata, das von einem gewaltigen Ringen zwischen östlichen und westlichen Stämmen zu berichten weiß. Daß es sich um eine Freiheit der epischen Sprache handelt, wenn dabei ganze Völker zu einzelnen hervorragenden Helden werden und das sicherlich jahrzehntelange Ringen in eine einzige Riesenschlacht zusammengefaßt wird, ist ganz klar, tut aber der Sicherheit keinen Abbruch, mit der wir die Wohnsitze der hauptsächlichsten arischen Stämme festlegen können: am Oberlauf der Yamunā und Gaṅgā die Kuru mit der Hauptstadt Hastināpura, im mittleren Doāb die Pāṇḍu (Hauptstadt Indraprastha, das heutige Delhi), im unteren Doāb der Fünfstämmebund der Pañcāla, ihnen gegenüber die Śūrasena, auf der westlichen Seite der Yamunā; östlich, jenseits der Gaṅgā die Kosala, deren spätere Hauptstadt Ayodhyā (jetzt Oudh) ein Brennpunkt brahmanischer Kultur wurde; unterhalb des Vereinigungspunktes von Yamunā und Gaṅgā, dem heiligen Wallfahrtsorte Prayāga, die Matsya etc. Das Land zwischen diesen beiden Strömen ist also in der älteren resp. ersten Periode der indischen Geschichte, die durch Rassenkämpfe gekennzeichnet ist, der Hauptschauplatz der Ereignisse; später sind es die ostwärts gelegenen Gebiete Videha, Magadha und Vihāra (heute Bihar mit der Hauptstadt Patna), in denen die brahmanische Kultur zur Blüte gelangt. Von Magadha aus erobert sie dann das südlich gelegene Orissa und endlich auch das eigentliche Südindien mit Ceylon; das ist aber gewiß ganz ohne Waffengewalt vor sich gegangen; brahmanische Einsiedler, nicht Angehörige

der Kriegerkaste sind hier die Pioniere gewesen. Wann das geschehen ist, läßt sich freilich nicht sagen; Tatsache ist nur, daß zu Alexanders des Großen Zeit die Griechen die brahmanische Kultur so festgewurzelt vorfanden, daß sie damals schon Jahrhunderte alt sein mußte. Den Ausgangspunkt der Entwicklung des Landes verlegt die Sage nach Korkai, dem *Κολχοι* der Griechen. an der Mündung der Tāmraparṇī in die Bucht von Manaar, einer durch ihren Perlenreichtum berühmten Gründung von drei Brüdern, die sich später trennten und drei Reiche (maṇḍala) gründeten: Pāṇḍya im Süden, Cola nordöstlich und Cera nordwestlich davon. Das Pāṇḍya-Reich rühmt Megasthenes (um 400 v. Chr.) wegen seines Reichtums an Perlen; die Inschriften Aśoka's sowie die Funde römischer Münzen im südlichsten Indien sind weitere Zeugnisse für die Existenz jenes alten Kultursitzes. Das Cola-Reich (Colamaṇḍala, daraus verderbt Koromandel) hat Ptolemaios im Auge, wenn er von den *Σοραί νομάδες* spricht. In der Tat lebten hier unruhige, mit ihren Herden umherziehende Stämme, die zugleich recht kriegerische Neigungen besaßen; ihre Hauptstadt wechselte öfters: Kumbakonum, Trichinopoly und Tanjore stehen auf den Ruinen ihrer alten Königsstädte. Das Cera-Reich war das friedlichste unter den drei; möglich, daß die gesegnete Landschaft eine ruhigere Entwicklung begünstigte.

Nach der Eroberung des Landes aber und auch schon während der dazu geführten Kämpfe vollzieht sich nun eine tiefgreifende Wandlung im arischen Volke: der Krieger tritt von der ersten Stelle zurück; er macht dem Priester Platz, und damit beginnt auch die Erschlaffung des einst so kriegstüchtigen Volkes. Natürlich ist das nicht von heute auf morgen geschehen; wir dürfen ganz sicher sein, daß der Kriegeradel nicht freiwillig gegangen,

sondern erst nach hartnäckigem Widerstande gewichen ist, wie es die Legende von Paraśurāma (einer Inkarnation des Gottes Viṣṇu) deutlich zu verstehen gibt, der dreimal siebenmal die Erde von den Kriegern säuberte. Das Auftreten dieses deus ex machina läßt tief blicken; es besagt, daß den Priestern die Umgestaltung des gesamten Fühlens und Denkens erst nach langen, zielbewußten Anstrengungen geglückt war. Wir müssen dabei auf den Hauskaplan (purohita) der Fürsten zurückgreifen, der den öffentlichen heiligen Dienst versah, wenn sein Gebieter der Gabe schöngefügter Rede und feierlichen Gesanges entbehrte. Die Hymnen vererbten sich auf den Sohn; es bildeten sich richtige Sänger- resp. Priesterfamilien heraus, die ihre einflußreiche Stellung dadurch noch weiter ausbauten, daß sie ein so kompliziertes Ritual schufen, daß es nur geschulten Kräften möglich war, es richtig zu handhaben. Aber nicht genug damit: die Vorstellung von Gebet und Opfer als den Göttern angenehme Handlungen veränderte sich dahin, daß man sie als etwas für die Wohlfahrt der Götter Unentbehrliches hinstellte, ja daß man das Opfer als eine magische Waffe ansah, der selbst die Himmelsbewohner nicht gewachsen waren. Diese Waffe aber lag in den Händen der Priester, und somit hatten diese die Gewalt in den Händen. Sie wußten aber ihre Herrschaft unumstößlich zu sichern, indem sie nicht nur das religiöse, sondern auch das öffentliche Leben planmäßig in strenge Satzungen zwängten und, was das verhängnisvollste war, sie stellten die soziale Sonderung der ganzen Bevölkerung in Kasten [1]) auf. Hatte ursprüng-

[1]) Man kann dieses Wort nicht mit einem einzigen Ausdruck wiedergeben. Kaste ist eine mit eigener Jurisdiktion ausgestattete Körperschaft, deren Mitglied man nur durch die Geburt, nicht durch freie Wahl wird; die in der Regel durch einen gemeinsamen, erb-

lich nur der Gegensatz zwischen Ariern und Ureinwohnern bestanden, welch letztere beim ersten Zusammenstoß entweder flohen oder totgeschlagen wurden, später aber zur Existenz rechtloser Sklaven begnadigt wurden, so bildete sich unter den Ariern zunächst ein Lehr-, Wehr- und Nährstand aus — die Kaste der Brahmanen, der Krieger und der Vaiśya, der großen Masse des Volkes, die sich aus den Bauern, Handwerkern, Kaufleuten etc. zusammensetzte. Dabei blieb es freilich nicht. Im Laufe der Zeit kam es zu Vermischungen, von denen sich die beiden ersten Kasten allerdings am ängstlichsten und längsten fernhielten, und so ergaben sich denn die ungezählten Mischkasten, deren Bildung bis in die Neuzeit hineinreicht und in hohem Maße an der Zersplitterung des Landes und der Indolenz der breiten Massen ein gut Teil Schuld hat. Jedenfalls ist das Kastenwesen der Entwicklung eines das ganze Volk durchdringenden Nationalitätsgedankens nur hinderlich gewesen. Zwei Punkte kommen noch hinzu, die der Bildung eines einheitlichen Staates in Indien von jeher ungünstig gewesen sind: einmal die religiösen Verhältnisse und dann die Rassenfrage. Was ersteres anlangt, so ist ja Indien immer das Land der Sekten und zugleich die Stätte einer beispiellosen Duldsamkeit gewesen: hier hat fast immer ein jeder nach seiner Façon selig werden können. So sehen wir denn in alten Zeiten Brahmanen und Buddhisten und heutigen Tages die Anhänger des Hinduismus und die Bekenner des Islam in schönster Eintracht nebeneinander leben. Ja, nebeneinander; aber doch nicht miteinander! Innerlich standen und stehen sie sich durchaus fremd

---

lichen Beruf zusammengehalten wird und besondere Gebräuche bezüglich der Heirat, der Nahrung und der rituellen Unreinheit ausübt.

gegenüber; der diametrale Gegensatz in der religiösen Anschauung läßt keine Einigkeit in politischer Hinsicht aufkommen.[1]) Und dabei handelt es sich um ganz erhebliche Volksmassen, nämlich um über 207 Millionen Hindus und über 62 Millionen Muhammedaner! — Ethnographisch angesehen bietet Indien eine wahre Musterkarte von Rassen und Farben. Von dem häßlichen mongolisch-tibetanischen Typus im Norden ausgehend treffen wir weiter südlich die überaus stattlichen Sikhs und Rajputen mit einem Militärmaß von 192,4 cm, weiterhin die negerartigen Drāviḍa und auf Ceylon das merkwürdige Zwergvolk der Wedda. Vom Elfenbeinweiß der Bewohner von Kaschmir und der vornehmen Arier des Panjāb durchläuft die Hautfarbe alle nur erdenklichen Schattierungen bis zu dem Tiefschwarz der Irula in den Nilgiri-Dschungeln, von denen man im Scherz gesagt hat, daß Kohle auf ihrer Haut einen weißen Fleck mache. Als die Ergebnisse der letzten Volkszählung (1901) zusammengestellt wurden, versuchten die ethnologischen Mitarbeiter (unter Führung von Risley) zum ersten Male, hier eine reinliche Scheidung vorzunehmen. Sie stellten nicht weniger als sieben Typen[2]) auf, aber nur um zu

[1]) Ob das nach dem Weltkriege anders werden wird, bleibt erst noch abzuwarten. Konow weist in seinem neuesten Buche (Über die Bedeutung Indiens für England, Braunschweig 1919, S. 76) darauf hin, daß das früher für unmöglich Gehaltene geschehen ist und Hindus und Muhammedaner sich über ein Programm für die künftige Ausgestaltung des indischen Staatswesens geeinigt haben. Aber wie lange wird diese Harmonie dauern?

[2]) Es sind dies der türkisch-iranische (Balutschen, Brāhui, Afghanen); der indo-arische (in Rajputana, Panjāb, Kaschmir: Sikh, Rajputen); der skytho-dravidische (von Gujerat bis Coorg), der arisch-dravidische oder Hindustānī-Typus (Panjāb bis Süd-Bihar), der mongolisch-dravidische oder Bengālī-Typus (zwischen Himālaya, Assam, Chota Nagpur), der mongoloide (am Himālaya, in Nepal,

bekennen, daß sie damit weiter nichts geschaffen als eben erst die gröbsten Umrisse gezeichnet haben. Sobald es sich darum handelt, eine der zahllosen Zwischenstufen genau zu bestimmen, ergeben sich die größten Schwierigkeiten, die der Ethnologe (vorläufig wenigstens) nicht zu beheben weiß, wenn auch zu hoffen ist, daß die Wissenschaft, besonders die planmäßig angewandte Anthropometrie, hier noch manches Rätsel lösen wird.

Daß man diese Verhältnisse sehr hoch bewerten muß, wenn man die Geschichte Indiens und den Geist, der aus seiner Literatur spricht, verstehen und richtig würdigen will, hat sich bei Ausbruch des Weltkrieges gezeigt. Da gab es in Deutschland viele Leute, welche hofften, es würde uns von Indien — wenigstens indirekt — Hilfe kommen; und es waren ihrer nicht wenige, die sogar fest daran glaubten, daß das geschehen würde: sie waren durchaus davon überzeugt, daß die Inder die günstige Gelegenheit benutzen, sich wie e i n Mann gegen die verhaßte Fremdherrschaft erheben und uns damit eine Erleichterung verschaffen würden, wie wir sie uns besser gar nicht wünschen könnten. Der Gang der Dinge hat ja nun leider gezeigt, daß das alles ganz anders gekommen ist; daß es aber so kommen würde und mußte, war jedem Kenner der Dinge a priori klar. Indien bildet eben keine Einheit, man mag es betrachten, von welcher Seite man will. Zudem ist zu bedenken, daß sich die Inder unter der englischen Oberhoheit im allgemeinen recht wohl fühlen, abgesehen von einer verschwindend kleinen Zahl aufrichtiger Patrioten und politischer Heißsporne, die, von europäischer Halbbildung angekränkelt, im geheimen wühlen und es wohl auch gelegentlich zu

Assam und Burma) und der dravidische (Madras, Haiderabad, Central Provinces, Central India).

einem Putsch bringen, der aber auf seinen Herd beschränkt bleibt und gar nichts zu bedeuten hat.

Und was von heute gesagt werden kann, gilt mutatis mutandis auch von den alten Zeiten, zu deren Betrachtung wir uns jetzt wenden.

Wir hören aus ferner Vergangenheit sagenhafte Berichte von Einbrüchen assyrischer Fürsten in Indien (bei Arrian, Ktesias etc.), die durch Darstellungen von Elefant und Rhinozeros auf assyrischen Denkmälern beglaubigt erscheinen. Kyros soll vergeblich an die Pforte Indiens gepocht haben, und Darius Hystaspis hat sicher die Stämme am Kabul und Indus in Abhängigkeit von Persien gebracht. Skythischen Invasionen folgen später türkische und mongolische zu Dutzenden, die zur Begründung mächtiger Dynastien führen; aber die älteste chronologisch ganz sichere Tatsache aus der indischen Geschichte ist der Zug Alexanders des Großen,[1]) der im Frühjahr 326 v. Chr. den Indus überschritt und, verstärkt durch den Anschluß des Gandhāra-Fürsten, den König der Puru vernichtend schlug. Es ist bekannt, daß er bald von seinen weiteren Unternehmungen, die sich gegen die Völker des fruchtbaren Ganges-Gebietes richteten, Abstand nehmen mußte, da sein Heer ihn im Stich ließ.

Für Indien kam Alexander viel zu spät, um irgend einen bemerkenswerten Einfluß auf die Eingeborenen ausüben zu können: nicht einmal sein Name hat in der Literatur eine Spur hinterlassen! Was man aber als griechisches Lehngut in der indischen Literatur und Kunst bezeichnet hat, ist z. T. mehr als anfechtbar und berührt nur die Oberfläche.[2]) Eine unmittelbare Folge des

---

[1]) Vgl. z. B. Hertzberg, Die asiatischen Feldzüge A. d. Gr., 2. Aufl., Halle 1875.

[2]) Goblet d'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce, Paris 1897.

griechischen Einfalls war aber die Gründung des mächtigen Reiches von Magadha. Ein Abenteurer aus niedrigster Kaste, Candragupta,[1]) der Sandrakottos der Griechen, benutzte die nach Alexanders Rückzug ausbrechenden Unruhen und Zwistigkeiten unter den Diadochen zur Verwirklichung seiner ehrgeizigen Pläne, stellte sich an die Spitze der indischen Bewegung und erlangte 317/16 die Herrschaft über das Panjāb, die er 315 auch über Magadha ausdehnte. So wurde er zum Begründer der Maurya-Dynastie mit der Hauptstadt Pāṭaliputra; bei seinem Tode (291) erstreckte sich das Reich von den Mündungen des Indus bis zu denen des Ganges, und so mächtig war es, daß Seleukos I. Nikator dem Emporkömmling seine Tochter zur Frau gab und auch sonst gute Beziehungen zu ihm unterhielt, indem er Megasthenes als Gesandten an seinen Hof sandte. Ihm verdanken wir die ersten eingehenden Berichte über das indische Volk und Land.[2]) Der mächtigste Fürst Altindiens aber ist Candragupta's Enkel, Bindusāra's Sohn Aśoka,[3]) dessen Namen noch heute Millionen Menschen in höchster Ehrfurcht nennen, weniger wegen seiner politischen Machtstellung, als wegen seiner Eigenschaft eines innerlichst überzeugten Schirmherrn des Buddhismus. Unter seiner Regierung erstreckte sich das Reich von Afghanistan bis Maisore und von Kāṭhiāvāḍ bis Orissa. Berühmt sind seine Felseninschriften,[4]) die er in den verschiedensten

---

[1]) Seine Geschichte bildet den Inhalt des Dramas Mudrārākṣasa; s. unter Literaturgeschichte, Abt. Drama.

[2]) Megasthenis Indica. Fragmenta collegit ... E. A. Schwanbeck, Bonnae 1846.

[3]) Edmund Hardy, König Aśoka, Mainz 1902.

[4]) Cuninngham, Inscriptions of Aśoka, Calcutta 1877 = Corpus Inscriptionum Indicarum Vol. I; Senart, Les Inscriptions de Piyadasi,

Teilen seines Landes einhauen ließ; sie sind für uns als älteste Quelle der indischen Volkssprachen von größtem Werte.

Nach einem Bestehen von 137 Jahren machte die Maurya-Dynastie der von Puṣyamitra gegründeten Śuṅga-Dynastie Platz, die freilich auch nur wenig über ein Jahrhundert regierte; in des Stifters Zeit fällt der vorläufig letzte Angriff eines Europäers auf indisches Gebiet: es ist der des Menandros (153 v. Chr.), dem Puṣyamitra siegreich begegnete.

Ungefähr um diese Zeit war eine starke Bewegung unter den Nomadenstämmen Hochasiens im Gange: hier wanderten die tibetischen Yueh-ti, von den Hiung-nu bedrängt, gegen das baktrische Reich und machten der dortigen Griechenherrschaft ein Ende. Der Stamm der Śaka zog unter Maues (Moas) um 100 v. Chr. den Indus entlang und kam schließlich bis Gujarat, während die Kuṣaṇa dem Kabul folgend unter Kosulo Kadphises in das Pañjāb gelangten und hier die letzten Reste der griechischen Macht unter Hermaios (25 v. Chr.) vernichteten. Der bedeutendste Herrscher dieser Reihe war Kaniṣka, dessen Reich von Kabulistān bis Mathurā, vielleicht sogar noch weiter reichte und von dessen Krönungsjahr (78 n. Chr.) die Śaka-Ära datiert. Unter seiner Regierung fand das Konzil zu Kaschmir statt, auf dem Erläuterungen zu dem buddhistischen Kanon ausgearbeitet wurden. Mit dem dritten Jahrhundert läßt dann die Bedeutung der Dynastie nach und wird durch die der Gupta ersetzt, deren Herrschaft so rasch aufblühte, daß sie unter dem Enkel des Stifters, Candragupta I.,

---

Paris 1881—86 (mit Übersetzung und Kommentar); Bühler, Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften, Leipzig 1909 (aus ZDMG 37, 39—41, 43).

und dessen nächsten Nachfolgern alle Länder zwischen Nepal und der Narbada, zwischen Kach und dem Ganges-Delta umspannte. Sie waren so mächtig, daß sie eine eigene Ära einführen konnten, die am 8. März 319 beginnt und auch Valabhī-Ära genannt wird. Besonders war es Samudragupta, berühmt als Feldherr, Dichter und Musiker, der durch glücklich geführte Kriege das Reich bedeutend erweiterte. Später hat es schwer unter den Einfällen der Hunnen zu leiden, die ganz Nordindien überschwemmten und unter Toramāṇa und Mihirakula die Macht der Guptas brachen. Einer ihrer Lehensfürsten, Yaśodharma, warf sie zwar um die Mitte des 6. Jahrhunderts kräftig zurück, er riß aber nun selber die Herrschaft an sich; und ein anderer Vasall der Guptas, Senāpati Bhaṭārka, machte sich in Valabhī selbständig; seine Dynastie existierte bis ins achte Jahrhundert. Der Name der Guptas ist verknüpft mit der Blütezeit der Sanskrit-Literatur: an den Hof des Candragupta Vikramāditya versetzt die indische Tradition, die diesmal wieder Recht zu haben scheint, jene neun „Perlen", d. h. Dichterfürsten, deren glänzendste Kālidāsa war (s. unter Lyrik).

Ein bedeutendes Reich war das der Cālukya, einer Hindu-Dynastie im Dekhan, die nach der Überlieferung aus dem Norden stammte und sich unter Jayasiṃha I. im Süden festsetzte. Hier gründete sie im 6. Jahrhundert n. Chr. eine Herrschaft, die den größeren Teil des Dekhan umfaßte. Eine Trennung in ein östliches und westliches Reich fand 630 statt, wo der Fürst Viṣṇuvardhana unabhängiger Herrscher von Veṅgī und damit der Erste in der Reihe der Östlichen Cālukya wurde. Dieses Haus regierte bis in das 11. Jahrhundert und erlag dann den fortgesetzten Angriffen der Cola. Die Westlichen Calukya besaßen bis 747 ein blühendes Reich, wurden

aber dann von den Rāṣṭrakūtas (Gujarat) besiegt und sehr geschwächt, bis Tailapa 973 diese sowie die Cola niederkämpfte und damit der Gründer der späteren Cālukya-Dynastie wurde, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts erlosch.

* *
*

Den zweiten Abschnitt der indischen Geschichte, den man von 1000–1740 rechnet, kann man als das muhammedanische Zeitalter bezeichnen; es zerfällt wieder in zwei Abschnitte, deren ersten die schweren Kämpfe zwischen Hindus und Muhammedaner füllen, wobei Dynastien kommen und gehen, Reiche gegründet werden und wieder zerfallen; im zweiten Abschnitt, dessen Beginn von 1526 datiert, wo Bābar den Fürsten Ibrāhīm II. von Delhi bei Panipat besiegt und damit das Moghul-Reich in Hindustan errichtet, herrscht größere Stetigkeit; diese Periode ist gekennzeichnet durch den Ausgleich zwischen den beiden Völkern; sie findet ihren Abschluß mit dem Ringen der Engländer und Franzosen um die Vormachtstellung in Indien.

Eingeleitet werden die Zeiten schwerster Bedrängnis Indiens durch den Versuch Jaipāl's von Lahore im Panjāb, die wachsende Macht seines muhammedanischen Nachbarn im Westen, Naṣir-ud-Dīn Sabuk-Tigīn von Ghaznī zu brechen; er wurde aber geschlagen, und Sabuk-Tigīn bekam das Gebiet an der Einmündung des Kabul in den Indus und damit die Einfallspforte nach Indien dauernd in seine Hand.

Maḥmūd Yamīn-ud-Daulah (998–1030), der bedeutendste Herrscher der Ghaznī-Dynastie, bemächtigte sich der Herrschaft, indem er seinen Bruder Ismā'il entthronte und gefangen setzte. Er war nicht nur ein kluger und tatkräftiger Herrscher, sondern auch zugleich

ein eifriger Förderer von Kunst und Wissenschaft, wovon die Prachtbauten Zeugnis ablegen, die er in seiner Hauptstadt errichten ließ. An seinem Hofe lebten die größten Gelehrten und Dichter seiner Zeit, darunter Firdausī und Ibn Sīnā (im Abendlande bekannter unter dem Namen Avicenna); er gründete auch eine Universität in Ghaznī und stattete sie glänzend aus. Gegen Indien unternahm er siebzehn Vorstöße, die ihm das westliche Panjāb mit Lahore, dann weiter Kaschmir, Multan, Gujarat einbrachten, abgesehen von der ungeheuren Beute, die er von seinen Zügen mitnahm. Gleichzeitig erweiterte er sein Gebiet nach Westen und Norden, indem er Ghor, Transoxanien und Persien eroberte. So hinterließ er seinen Nachfolgern, als er 63 jährig starb, ein gewaltiges Reich, das diese — es waren ihrer 14 — freilich nicht zusammenzuhalten verstanden; ein Teil nach dem andern bröckelte wieder ab, und 1150 fiel Ghaznī in die Hände der Fürsten von Ghor; es wurde grausam geplündert und zerstört, sodaß von den herrlichen Bauten nicht viel übrig blieb.

Mit dem Regierungsantritt Ghiyāṣud-Dīn-Muḥammad's (1163—1203) stieg die Macht des Hauses Ghor schnell; der letzte Ghaznavide, Khusru Malik, wurde 1192 ermordet, das westliche Panjāb mit der Hauptstadt Lahore bekam Muḥammad's Bruder Muizz-ud-Dīn, und so waren die Grenzen von Ghor bis an die der Rajputen-Staaten vorgeschoben, von denen Ajmēr bald in den Besitz von Muizz-ud-Dīn kam. Die nächste Unternehmung richtete sich gegen Delhi, das, 1193 durch seinen Feldherrn Quṭbu-d-Dīn erobert, von nun an der Hauptsitz der muhammedanischen Macht in Indien wurde. Mit der Besiegung der Fürsten von Benares und Kanauj dehnte Muizz-ud-Dīn sein Reich bis an das Gebiet von Bihar

aus; und als dann auch dieses, sowie Oberbengalen, Gwalior, Gujarat und Oudh unterworfen waren, stand das Haus Ghor auf der Höhe seines Glanzes.

Da Muizz-ud-Dīn keine männlichen Nachkommen besaß und auch für die Thronfolge keine Bestimmungen getroffen hatte, brachen in seinem gewaltigen Reiche gleich nach seinem Tode schwere Unruhen aus: die Statthalter machten sich selbständig, und in Indien setzte sich Quṭbu-d-Dīn, ursprünglich ein türkischer Sklave Muizz-ud-Dīn's, auf den Thron, womit er Hindustan, das bisher nur eine Provinz von Ghaznī und Ghor gewesen war, zu einem unabhängigen Staate machte und die sog. Sklaven-Dynastie (die erste tartarische) begründete. Nach seinem Tode (1210) folgte ihm sein Adoptivsohn Ārām Šāh, der aber sogleich von Quṭbu-d-Dīn's Schwiegersohne Šams-ud-Dīn Altamš, einem ehemaligen türkischen Sklaven und nun Statthalter von Budaun, abgesetzt und wahrscheinlich ermordet wurde. Nicht sofort bekam Altamš das ganze Reich in seine Hand: das glückte ihm erst, nachdem der Zug Chingiz Khān's vorübergebraust war; dann vereinigte er das Gebiet vom Indus bis zum Brahmaputra und vom Himālaya bis zum Vindhya. Seine Verwaltung war in bester Ordnung, am Hofe Altamš' herrschte ein reges geistiges Leben, der Fürst war reich, begabt und kunstsinnig. Er starb 1236 und hinterließ seinen Thron, dem von drei Seiten beständige Gefahr drohte — von den nur widerwillig gehorchenden Hindus, den nach Selbständigkeit trachtenden Statthaltern und den Mongolen, die ihre verwüstenden Züge oft wiederholten — seinem verkommenen Sohne Rukn-ud-Dīn-Fīrūz Šāh, nach dessen noch im selben Jahre erfolgten Sturze die Tochter Altamš', Raẓiyyat, als die einzige Muhammedanerin auf Hindustans Throne, die Regierung

übernahm. Sie war eine mit allen Herrschertalenten ausgestattete Frau, die man wie einen Herrscher mit „Sultan“ und „Padischah“ anredete, weil sie wie ein Mann ihre schweren Pflichten erfüllte und an der Spitze ihrer Truppen in Männerkleidung auf ihrem Kriegselefanten in die Schlacht zog. Ihr einziger Fehler, sagt ihr Geschichtsschreiber, war nur der, daß sie ein Weib war: ihre Liebe zu einem abessinischen Sklaven war die Veranlassung zu ihrem Sturze. Die inneren Unruhen und die äußeren Anstürme kamen erst unter ihrem dritten Nachfolger (und Bruder), Nāṣir-ud-Dīn Maḥmūd Šāh I. (1246—66), wenigstens vorläufig zum Stillstande. Sein Großvesir Ghiyās-ud-Dīn Balban, der seine Laufbahn ebenfalls als turkmenischer Sklave begonnen hatte und nach Maḥmūds Tode den Thron einnahm, ging mit fanatischer Strenge gegen die aufrührerischen Hindus vor; so soll er bei Niederwerfung der Rajputen von Mewar 100 000 Männer haben abschlachten lassen. Sein Enkel, ein in Ausschweifungen verkommener Jüngling, wurde bald von seinem Großvesir Jalāl-ud-Dīn aus dem Stamme der Khaljīs ermordet, der 1290 zur Regierung von Delhi gelangte und den Namen Fīrūz Šāh II. annahm. Er war ein milder Herrscher, freundlich gegen alle, versöhnlich bis zur Schwäche. Nach einer Regierung von nur sechs Jahren wurde er das Opfer eines hinterlistigen Anschlages seines Neffen ʿAlāud-Dīn Muḥammad Šāh I. (1296—1316), der in allem das gerade Gegenteil seines Oheims war: grausam, falsch und tückisch, ohne jede Gewissensbisse, von einer Rücksichtslosigkeit, die ihn in allen Unternehmungen sicher sein Ziel erreichen ließ. Sein Wunsch war es immer gewesen, seine Macht im Dekhan zu vergrößern; aber Verschwörungen und Aufstände sowie drei Mongoleneinfälle ließen ihn erst 1310 dazu kommen,

diesen Plan zu verwirklichen: er übertrug das Oberkommando seinem Günstling Mālik Kāfur, einem ehemaligen Hindusklaven, der zum Renegaten geworden war und als Muhammedaner die höchsten Stellungen im Staate erlangt hatte. In raschem Siegeszuge unterwarf er sich das Mahrattenland, Cola und Pāndya, und so war nach zwei Jahren ganz Vorderindien bis zum Kap Komorin dem Herrscher von Delhi untertan. Die Aufstände hörten aber nicht auf, da der Sultan und sein Günstling allgemein verhaßt waren. Als jener 1316 (vielleicht an Gift) gestorben und dieser noch in demselben Jahre erschlagen worden war, bestieg nach einer kurzen Regierung von Muḥammad's erstgeborenem Sohne Šihāb-ud-Dīn ʿUmar Šāh sein dritter Sohn, Quṭbud-Dīn Mubārak Šāh I., den Thron, den er dadurch zu befestigen suchte, daß er zunächst seine Brüder blenden ließ. Aber verlottert wie er war, übertrug er bald alle Staatsgeschäfte einem Hindu-Renegaten namens Nāsiru-d-Dīn Khusrū Khān, der am 24. März 1321 den Sultan mit allen Familiengliedern tötete und nun unter dem Namen Khusrū Šāh I. Sultan von Delhi wurde. War er schon als Vesir verhaßt gewesen, so stieg nun die Erbitterung gegen ihn aufs höchste; der Statthalter des Panjāb, Ghiyāsu-d-Dīn Tughlaq stellte sich an die Spitze einer großen Bewegung, als deren Opfer Khusrū Šāh nach einer Regierung von kaum vier Monaten fiel.

Die neue Dynastie, die des Hauses Tughlaq oder die dritte tartarische, ließ sich zunächst recht gut an; ihr Stifter, der sich nun Ghiyāsu-d-Dīn Tughlaq Šāh (I.) nannte, der Sohn eines turkmenischen Sklaven Sultan Balban's und einer Hindu-Mutter, der sich durch seine Tüchtigkeit zum Range eines Statthalters des Panjāb emporgeschwungen hatte, bewährte sich auch als Herrscher.

Er sorgte für die Sicherung des Landes nach innen und außen und hätte gewiß noch manche Ruhmestat vollbracht, wenn er nicht einem Anschlage seines zweiten Sohnes erlegen wäre, nachdem er nur fünf Jahre auf dem Throne gesessen hatte.

Muḥammad II. Ibn Tughlaq, 1325—1351 war ein reichbegabter Mann, hochgebildet, ein Gönner der Gelehrten; aber alle seine politischen Handlungen bestimmte der Cäsarenwahnsinn. So ließ er z. B. ein Heer von 100 000 Mann über die für eine solche Truppenmenge ganz unwegsamen tibetischen Pässe des Himālaya marschieren: es kam fast bis auf den letzten Mann um. Oder er befahl plötzlich, alle Bewohner Delhi's sollten nach Dauladabad auswandern; zweimal wurde ihnen erlaubt, zurückzukehren, und zweimal wurde der Auswanderungsbefehl wiederholt, und dies geschah gerade während einer furchtbaren Hungersnot, die viele Tausende hinraffte. Zum Vergnügen des Herrschers wurden in ganzen Bezirken Treibjagden auf die eigenen Untertanen angestellt und diese wie Jagdwild gemordet. Die Steuern wurden zu unerschwinglicher Höhe hinaufgeschraubt und in grausamster Weise eingetrieben. So war es kein Wunder, wenn allenthalben die Empörung gegen den wahnsinnigen Sultan ausbrach und sich die Provinzen unabhängig zu machen suchten. Als er starb, waren von dem Reiche, das fast ganz Indien umspannt hatte, Bengalen, die Koromandelküste, Gujarat, Sindh und alle südlichen Provinzen abgefallen; der Sultan „hinterließ den Ruf eines der gebildetsten Fürsten und eines der wütendsten Tyrannen, die je das Menschengeschlecht geziert oder entwürdigt haben.“ Sein Nachfolger Fīrūz Šāh III. (1351—88) suchte durch seine der Wohlfahrt des Reiches gewidmete Herrschaft jene Sünden wieder

gutzumachen, was ihm in der inneren Verwaltung auch bestens gelang. Er sorgte für eine gerechte Verteilung der Steuern, ließ Bewässerungsanlagen, Stauseen, Dämme und Kanäle anlegen, gründete Schulen, Hospitäler, Karawansereien usw.

Unter seinen Nachfolgern schmolz das einst so mächtige Reich bis auf wenige Bezirke um Delhi herum zusammen. Dazu kam dann noch ein furchtbarer Mongoleneinfall unter Tīmūr, der in die Hauptstadt gegen das Versprechen, die Einwohner schonen zu wollen, einzog; aber infolge eines „Mißverständnisses" ließ er dort ein entsetzliches Blutbad anrichten.

1412 erlosch die Tughlaq-Dynastie mit Mahmūd Šāh II. Es folgte dann das Haus der Sayyid's, 1414—51, begründet von Khiẓr Khān, der aber so wenig wie seine drei Nachfolger imstande war, das Panjāb wiederzugewinnen. Auch das danach in Delhi regierende (afghanische) Haus Lōdī (1451—1526), das mit Buhlūl beginnt, konnte den alten Glanz nicht wiederherstellen; es brach zusammen, als Daulat Khān, der aufständische Statthalter im Panjāb, den Sultan Bābar aus Kabul herbeirief, der am 19. April 1526 bei Panipat Ibrāhīm II. Ibn Sikandar um Thron und Leben brachte und damit Stifter des Moghul-Reiches wurde.

Geboren am 14. Februar 1483 als Sohn eines kleinen Fürsten im oberen Oxusgebiete und einer Mongolin, sah sich Bābar, eine der glänzendsten und anziehendsten Erscheinungen in der ganzen Geschichte Asiens, infolge des frühen Todes seines Vaters (1493) in die schweren Stürme gestellt, die über Transoxanien und Baktrien dahinbrausten. Mit elf Jahren trat er die Regierung an, die ihm die härtesten Anstrengungen und wunderbarsten Wechselfälle einbrachte. Dabei bewahrte er sich zeit-

lebens ein echtes, inniges Gefühl, die Liebe zu seiner Mutter, die Milde gegen Unterworfene. Seine „Denkwürdigkeiten“, in Osttürkisch geschrieben, gehören zu den hervorragendsten Leistungen auf diesem Gebiete und spiegeln das Wesen des seltenen Mannes getreulich wider.[1])

Nach dem Siege bei Panipat fielen Delhi und Agra ohne weiteres Bābar in die Hände; unter der reichen Beute, die er an seine Krieger verteilte, befand sich auch der berühmte Diamant „Kūh-i-nūr“ (Berg des Lichtes), der seit 1850 das Glanzstück der englischen Kronjuwelen bildet. Noch vor Ablauf des Jahres 1526 war das Land bis nach Gwalior in Bābar's Besitz; dann stellten sich ihm die Fürsten der Rajputen mit einem mächtigen Heer zur Abwehr entgegen. Sie unterlagen aber am 16. März 1527 in der Schlacht bei Fatehpur Sikri, und die Eroberung von Mewar ergab sich als unmittelbarer Siegespreis. Als dann Bābar, noch nicht 50jährig, den unerhörten Anstrengungen seines Lebens erlag, gehörte ihm die ganze nordindische Tiefebene bis nach Bengalen hin. Sein letztes Wort an seinen ältesten Sohn Humāyūn war: „Tötet nicht eure Brüder, sondern wacht liebevoll über ihnen!“

Nasiru-d-Dīn Muḥammad Humāyūn, geboren 1507, war ebenso tapfer wie sein Vater, ermangelte aber des festen Willens, der Herzenswärme und unwandelbaren Treue. Er hatte zunächst Aufstände der Heerführer der letzten Afghanenfürsten zu unterdrücken und dann eine Strafexpedition gegen den Raja von Gujarat zu ver-

---

[1]) Bābar Nāmah, ed. N. Ilminski, Kasan 1857; eine englische Übersetzung stammt von Waddington, London 1821; eine abgekürzte von F. G. Talbot, Memoirs of Baber, London 1909. Lane-Poole, Bábar, Oxford 1899 (Rulers of India Series).

anstalten; aber schon drohte von Bengalen her eine schwere Gefahr. Hier hatte sich Šīr Šāh an die Spitze aller Feinde der Moghuls gestellt und besiegte Humāyūn in zwei Schlachten so nachdrücklich, daß dieser zuerst zu seinem Bruder Kamran im Panjāb floh und dann ein an furchtbaren Entbehrungen reiches Flüchtlingsleben in Rajputana führen mußte. In der Wüste Thar wurde ihm in der größten Bedrängnis am 14. Oktober 1542 sein Sohn Akbar geboren. Šīr Šāh hatte inzwischen zu Delhi die Regierung übernommen und wandte sich der Aufbesserung der inneren Verhältnisse zu, indem er bestrebt war, dem Landbau aufzuhelfen, Ordnung und Sicherheit zu schaffen, durch große Straßenanlagen den Verkehr zu fördern, das Beamtenwesen, die Steuerveranlagung und die Rechtspflege zu heben. Sein Nachfolger Selim Šāh (1545—53) setzte das Werk seines Vaters fort, er hatte aber während der wenigen Jahre seiner Regierung viel mit der Unterdrückung von Aufständen zu tun, und unter seinen unfähigen Nachfolgern verfiel das Reich schnell. Der Weg für die Rückkehr Humāyūn's war geebnet: am 23. Juli 1555 zog er wieder in Delhi ein. Aber schon ein halbes Jahr danach starb er an den Folgen eines Sturzes von der Treppe in seinem Palaste (26. Januar 1556).

Ihm folgte sein Sohn Abū-l-Fatḥ Jalālu-d-Dīn Akbar,[1]) der größte Herrscher, der je auf einem Throne Indiens gesessen, und einer der edelsten und genialsten

---

[1]) F. A. von Noer, Kaiser Akbar . . . Leiden 1880. 1885; R. Garbe, Kaiser Akbar von Indien, Tübingen 1909 (Leipzig 1909); G. B. Malleson, Akbar, Oxford 1890 (Rulers of India Series); J. Talboys Wheeler, The History of India from the earliest ages, Vol. IV, Part. I, London 1876; Mountstuart Elphinstone, History of India, 9. Aufl., London 1905.

Fürsten der Welt überhaupt. Das Wesen Bābars hatte sich auf den Enkel vererbt: vom Großvater hatte Akbar die geistige Begabung, den eisernen Willen, das großsinnige Herz überkommen, das warm für alles Menschliche schlug. Er besaß einen vollkommenen Körper, den er zu höchster Leistungsfähigkeit ausbildete. Immer huldigte er körperlichen Übungen; leidenschaftlich liebte er die Jagd, vor allem den aufregenden Sport, wilde Pferde oder Elefanten zu bändigen oder den gefährlichen Tiger zu erlegen. Bei gefahrvollen Feldzügen führte er selbst seine Truppen; die leichtere Beendigung des Krieges überließ er seinen Generälen. War der Sieg errungen, so war er, ein entschiedener Gegner jeder Grausamkeit, gegen den Unterworfenen menschlich. Frei von den Vorurteilen. die die Menschen scheiden und zu Feinden machen, frei von Haß gegen Andersgläubige, frei von Voreingenommenheit gegen die seinem Stamm fremden Hindus und Dravidas, war er berufen, die einander abstoßenden Völker seines Reiches zu einer starken und glücklichen Einheit zusammenzuschweißen. Mäßigkeit in allen Genüssen, geringes Schlafbedürfnis — er schlief nur drei Stunden — peinlichst genaue Einteilung der Zeit gaben ihm Muße, sich nach der Erledigung der Staatsgeschäfte der Wissenschaft und Kunst zu widmen. Mit den bedeutenden Männern und Gelehrten, die seine Residenz Fattehpur Sikri zierten, verkehrte er freundschaftlich; jeden Donnerstag abend versammelte sich der Kreis zu geistvoller Unterhaltung und philosophischen Erörterungen. Seine nächsten Freunde waren die beiden hochbegabten Brüder Faizī und Abu'l Fazl, von denen der erstere ein ausgezeichneter Kenner der Hindu-Literatur war; Akbar ließ durch ihn resp. unter seiner Aufsicht die Hauptwerke des Sanskrit ins Persische

übersetzen. Faẓl dagegen war sein Historiograph,[1]) Feldherr, Staatsmann und Organisator; seiner Tätigkeit verdankte das Reich vor allem das feste innere Gefüge.

Als er am 23. Februar 1556 den Thron von Hindustan bestieg, führte der Turkmene Bairām Khān zunächst die Staatsgeschäfte; aber der junge Kaiser erließ in einem schnellen Entschlusse plötzlich die Erklärung, daß er nun selber die Regierung des Landes übernehmen werde; Bairām, der dagegen vergeblich demonstrierte, wurde noch in demselben Jahre, als er sich zu einer Wallfahrt nach Mekka rüstete, von einem seiner persönlichen Feinde, deren er nicht wenige besaß, ermordet, und so war der nunmehr 18jährige Akbar ganz auf sich allein angewiesen. Es hieß für ihn jetzt zunächst, die Autorität wiederherzustellen, die in Indien während der Verbannung Humāyūn's abhanden gekommen war. So machte auch jetzt noch mancher Heerführer, wenn er eine aufständische Provinz zur Raison gebracht hatte, den Versuch, das Gebiet für sich in Anspruch zu nehmen und die nach Delhi abzuführenden Steuern in die eigene Tasche zu stecken: so in Oudh, Mālwa, Bengalen. Da ward gegen den einen Strenge, gegen den andern Milde angewandt; Milde und freundliches Entgegenkommen auch gegen die Rajputen-Fürsten, die ja in ihrem stolzen Unabhängigkeitsdrange immer Schwierigkeiten machten. Akbar behandelte sie wie seinesgleichen; er wie sein ältester Sohn nahmen Prinzessinnen aus ihrem Stamme zu Frauen, und so stellte sich mit allen ein gutes Verhältnis heraus — bis auf den Fürsten von Cittor, der

---

[1]) The Akbarnámah ... ed. by Maulawi 'Abd-ur Rahím, Calcutta, Bibl. Indica, 1877—87; translated by H. Beveridge, Calcutta, Bibl. Indica, 1897 ff.

sich abseits hielt und, nachdem er von Akbar besiegt war, sich doch nicht unterwarf, sondern die Flucht vorzog. Seine Abkömmlinge sind noch heute stolz darauf, sich nicht durch Verschwägerung mit den Moghuls befleckt zu haben!

Größeren Widerstand leisteten die Reste der letzten (afghanischen) Dynastie; auch die endgültige Eroberung Bengalens verzögerte sich. Nachdem noch Orissa, Sindh und Kaschmir dem Reiche zugefallen waren — letzteres wurde ein Lieblings-Sommeraufenthalt der Moghuls —, erstreckte sich die Herrschaft Akbar's von Afghanistan bis nach Orissa und vom Himālaya bis zur Narmadā; später kam noch Berar und Ahmadnagar hinzu; letzteres freilich erst nach langen Kämpfen, da hier Cand Bibi, eine Frau von seltener Charaktergröße, die Regentin für ihren unmündigen Großneffen, den hartnäckigsten Widerstand leistete.

Die letzten Lebensjahre Akbar's waren durch schweren Kummer getrübt. Der zum Thronfolger bestimmte älteste Sohn Salīm, ein dem Opiumgenuß und dem Trunke ergebener, leidenschaftlicher Mensch, den der Vater zum Vizekönig von Ajmīr ernannt hatte, war in seinem Ehrgeize damit noch nicht zufrieden, sondern strebte nach dem Kaiserthrone, bemächtigte sich des Staatsschatzes, besetzte Oudh und Bihār und ließ den von ihm tödlich gehaßten Abu-l Faẕl ermorden. Der Tod zweier Söhne, des dritten (Danial) und des ersten (Murād), die beide dem Trunke erlagen, kam noch hinzu, des Kaisers Gemüt zu verdüstern; er begann zu kränkeln und verschied am 15. Oktober 1605 an einem qualvollen Unterleibsleiden, das ihn vor dem Ende auch seelisch in trauriger Weise veränderte. In dem noch heute fast unversehrten prachtvollen Mausoleum, das er sich selbst

in Sikandra bei Agra hatte erbauen lassen, wurde er bestattet.

Was das allgemein menschliche Interesse für Akbar am meisten erregt, war seine Stellungnahme zur Religion. Von Hause aus ein guter Muhammedaner, der noch 1596 den Plan zu einer Pilgerfahrt nach Mekka bei sich erwog, kam er bald zu der Erkenntnis, daß der Islam so wenig imstande war, volle Befriedigung zu gewähren wie der Brahmanismus, der Parsismus und das Christentum, deren Vertreter er zu seinen philosophischen Abenden heranzog. In einem sehr höflichen Schreiben an den Provinzial des Jesuitenordens in Goa erbat er die Zusendung zweier Patres, die denn auch, dialektisch fein geschult wie sie waren, mit aller Energie auf ihr Ziel: die Bekehrung des Kaisers, lossteuerten. Aber allem ihrem Drängen setzte Akbar, wie nicht anders zu erwarten war, einen unbeugsamen Widerstand entgegen.[1] Schließlich schritt er dazu, eine neue Religion zu begründen, die er Dīn-i Ilāhi nannte, den „Gottesglauben". Sie kennt nur einen Gott, aus dem die Seele entstammt und dem sie auch wieder zustrebt; vollkommenste Toleranz, Gleichheit aller Menschen, Reinheit in Gedanken, Worten und Werken, Monogamie sind ihre ersten Forderungen; Priester, Götterbilder und Tempel sind verpönt; bedarf der schwache Mensch der Symbole, so sind das Feuer und die Sonne die ansprechendsten. Dieser Eklektizismus, der zugleich ein Versuch war, die verschiedenen Völker des Riesenreiches einander politisch näher zu bringen, konnte natürlich nur ganz wenige ausgewählte Geister befriedigen und ist über den kaiserlichen Hof nicht viel hinausgedrungen. Er legt aber Zeugnis ab

---

[1]) Vgl. Du Jarric (bei Garbe l. c.).

von Akbar's Duldsamkeit: niemand sollte in seinem Glauben irgend behindert noch ihm abspenstig gemacht werden. So hob der Kaiser auch den Druck auf, der auf den Hindus und ihrer Religionsübung lastete: die berüchtigte Kopfsteuer, eine Quelle tiefer Erbitterung für die Betroffenen. Akbar beschränkte die Hindus nur in denjenigen Praktiken, die den Forderungen der Menschlichkeit zuwider liefen: das waren die Gottesurteile, die Kinderheiraten, die Witwenverbrennung, das Verbot der Wiederverheiratung.

Die inneren Einrichtungen des Staates, von Abu-l Faẓl in seinen Ain-i Akbari („Verordnungen Akbar's") [1]) bis ins einzelnste festgelegt, bedeuteten einen gewaltigen Fortschritt und Segen für das aufblühende Land. Besonders trefflich war die Regelung des Steuerwesens; Akbar führte dabei im wesentlichen den Plan Šīr Šāh's aus und fand dabei die beste Unterstützung bei dem Hindu Todar Mal, einem Manne von makelloser Rechtschaffenheit und hervorragendem Organisationstalent.

Akbar's Nachfolger Nūru-d-Dīn Muḥammad Salīm, der als Kaiser den Namen Jahāngīr („Welteroberer") annahm, war ein jähzorniger und, wie wir schon gehört haben, dem Trunk ergebener Mann, von dessen allnächtlichen Gelagen Sir Thomas Roe, von 1615–1618 Gesandter des Königs Jakob I. von England am indischen Hofe, eine anschauliche Schilderung entworfen hat. Er erzählt auch von der glänzenden Hofhaltung, der Kunstliebe des im übrigen feinsinnigen Kaisers, von seiner Freundlichkeit gegen die Europäer und von seiner Duldsamkeit

---

[1]) ed. H. Blochmann, Calcutta, Bibl. Indica, 1872–1877; englische Übersetzung von demselben und H. S. Jarret, ebenda 1873, 1891, 1894.

gegenüber den Bekennern anderer Religionen. Die Zustände im Reiche waren im allgemeinen nicht mehr so gut wie unter Akbar; die Verwaltung war gelockert, die Beamtenschaft bestechlich und der Geist des Heeres gesunken; aber Akbar's Werk vermochte auch eine noch stärkere Belastung zu ertragen, und so ging Jahāngīr's Regierung ohne tiefere Erschütterung vorüber: denn ein Krieg mit dem Dekhan wurde schließlich glücklich beendet, und auch die Treulosigkeit des Generals Mahabat Khān blieb ohne ernste Folgen.

Der Kaiser starb 1627, und sein zweiter Sohn, Šāh Jahān I., folgte ihm in der Regierung, die das Moghulreich auf den Höhepunkt seines Gedeihens brachte. Er besaß in der Wahl tüchtiger Beamten großen Scharfblick, beaufsichtigte die Verwaltung selber mit Strenge, führte viele Verbesserungen ein und baute das von Todar Mal geschaffene System der Landesaufnahme und Besteuerung in 20 jähriger Arbeit allseitig aus. Von seiner glänzenden Zeit legen noch heute Zeugnis ab die zahllosen, unter seiner Regierung errichteten privaten und öffentlichen Bauten in den beiden Hauptstädten Delhi und Agra, darunter das berühmteste Mausoleum der Welt, der Taj-i Mahal bei Agra, das Grabmal der Nūr-i Mahal, einer Lieblingsgattin des Kaisers. Aus Marmor von wunderbarer Zartheit der Farbentönung, feinsinnig und keusch im Schmucke, übt dieses in seiner Grundform wie Kristall klare und einfache Bauwerk auf den Beschauer einen unbeschreiblichen Zauber aus.

Schwere Kämpfe gab es jenseits der afghanischen Grenze mit den Usbegen zu bestehen, und auch im Dekhan begannen immer wieder Verwicklungen, mit deren Lösung sich des Kaisers dritter Sohn, Muḥammad Muhi-ed-dīn Aurang Šēb abmühte, als ihn die Nachricht von

des Vaters plötzlicher Erkrankung nach Hause rief: Šāh Jahān hatte sich eine Blutvergiftung zugezogen. Vier sehr verschieden geartete Söhne traten sogleich als Prätendenten auf: der begabte, freisinnige, gegen die Hindus und Europäer freundliche Dārā Šako, der dem Trunk ergebene, bei den Muhammedanern verhaßte Šoja, der leutselige, von frischem Ruhme umstrahlte, aber falsche Aurang Šēb, und der edle, aber unbedeutende Murād Bakhš. Mit letzterem verbündete sich Aurang Šēb, schlug Dārā entscheidend und setzte dann den trunken gemachten Murād in der Zitadelle von Delhi gefangen. Dasselbe tat er mit seinem inzwischen wieder hergestellten Vater und brachte ihn nach Agra, wo er, achtungsvoll behandelt, bis 1666 gelebt hat. Dārā ließ er durch ein Scheingericht als vom Glauben Muhammeds Abgefallenen zum Tode verurteilen, Šoja kam auf der Flucht nach Bengalen um. und dasselbe Schicksal hatte Mūrad, als er sich der Gefangenschaft entziehen wollte.

Aurang Sēb ʿAlamgīr I. (1658—1707) war ein engherziger Mensch, nicht ohne gute Eigenschaften, aber ohne den staatsmännischen Blick und die religiöse Duldung, die Bābar und Akbar ausgezeichnet und ihnen mit zu ihren Erfolgen verholfen hatten. Als der fanatische Muhammedaner, der er war, führte er die verhaßte Kopfsteuer der Hindus wieder ein, erhöhte auch für diese die Umsatzsteuer auf das Doppelte des Satzes, der für die Muhammedaner galt, und schloß sie von den Ämtern in Verwaltung und Heer aus. Ja, er ging sogar soweit, drei der heiligsten Tempel der Hindus in Multān und Benares zerstören zu lassen, um an ihrer Stelle Moscheen errichten zu können; in der Rājputānā fielen seiner Glaubenswut Hunderte von Heiligtümern zum Opfer; Priester wurden getötet, die Tempelschätze geraubt und

nach Delhi geschleppt. So mußte eine Entfremdung zwischen dem betörten Kaiser und den Hindus eintreten, die bald zu offener Empörung und schweren, mit solcher Grausamkeit geführten Kämpfen ausschlug, daß die Rajputen einen tödlichen Haß gegen alles hegten, was mit den Moghuls zusammenhing.

Um aber die Herrschaft Aurang Sēbs noch mehr zu bedrohen, war noch vor seiner Thronbesteigung eine Macht erstanden, die um so gefährlicher war, als sie auf nationalem Boden erwachsen war; die der Mahratten. Begründet wurde sie von Šivājī, dem Sohne eines Lehensmannes des Sultans von Bījapur, der mit großer Kühnheit gegen diesen vorging, mit Hilfe der ihm ergebenen Truppen das Land plünderte und in Verhandlungen mit Šāh Jahān trat, so daß der Sultan von Bījapur sich schließlich genötigt sah, ihm den Besitz eines größeren Gebietes zu bestätigen und die Haltung eines Heeres von 50000 Mann zu erlauben. Bald wandte er sich gegen den Kaiser selbst, und zwar mit solchem Erfolge, daß er sich 1674 für unabhängig erklären, den Titel Mahārāja („Großkönig") annehmen und Münzen mit seinem Namen prägen lassen konnte. Aurang Sēb war so kurzsichtig, diesen gefährlichen Gegner zu unterstützen, da er hoffte, mit dessen Hilfe die Alleinherrschaft über alle muhammedanischen Fürsten Indiens zu erringen, von denen es im Dekhan noch unabhängige gab. So konnte Šivājī daran gehen, seinem jungen Staatswesen einen inneren Ausbau zukommen zu lassen, den er nach dem Muster der ältesten Überlieferung, d. h. nach dem Vierkastensysteme gestaltete. Der Zusammenstoß mit Aurang Sēb ließ nicht lange auf sich warten; im Jahre 1672 überfiel Šivājī ein kaiserliches Heer und besiegte es nachdrücklich. Der durch den

Abfall des eigenen Sohnes Akbar argwöhnisch gemachte Kaiser stellte sich selbst an die Spitze seines Heeres, warf die Mahratten nieder und vernichtete mit der Einnahme von Bījapur (1686) und Golkonda (1687) die letzten selbständigen muhammedanischen Dynastien im Dekhan. Aber die Mahratten gaben keine Ruhe; die grausame Behandlung ihres Oberhauptes und seines Kindes durch Aurang Sēb stachelte sie zu äußerstem Widerstande auf: wiederholt wurden die kaiserlichen Heere geschlagen, und wo diese Erfolge hatten, brach an einer anderen Stelle der Kampf aufs neue los; und als der Kaiser am 21. Februar 1707 starb, war die Kraft seiner Dynastie erschöpft; die in den nächsten zwölf Jahren regierenden acht Nachfolger Aurang Sēb's waren Schwächlinge, die ihrer Aufgabe in keiner Weise gerecht wurden. Die Finanzen des Staates waren zerrüttet, sein festes Gefüge war bedenklich gelockert, tiefer Haß erfüllte die Hindus gegen die Muhammedaner, und Feinde im Norden wie im Süden bedrohten den Bestand des Ganzen. Es rissen sich bald viele Provinzen los, und zu den politischen Wirren gesellten sich auch noch religiöse: im Panjab hatte Nānak (1469—1538) eine neue Lehre aufgestellt, mit der er den Versuch machte, Islam und Brahmanismus miteinander zu versöhnen und eine Reform einzuführen, die die Kastenunterschiede aufhob und die Gleichheit aller Menschen vor Gott predigte. Seine Anhänger nannten sich Sikh [1]) (Schüler); ihre Zahl war zunächst nur gering, wuchs aber bedeutend, als die junge Sekte grausame Verfolgungen zu erleiden hatte; aus den Jüngern des Friedens wurden fanatische Krieger und tollkühne Räuberbanden, die unter Aurang Seb's törichter

[1]) Macauliffe, The Sikh religion, Oxford 1909.

Politik erstarkten und sengend und mordend gegen Delhi vordrangen. Wenn sie auch keine dauernden Erfolge erringen konnten, so blieben sie doch jedenfalls ein unruhiges, gefährliches Element im Lande, das später noch den Engländern viel zu schaffen machen sollte.

Eine weitere schreckliche Heimsuchung war der Zug Nādīr Šāh's gegen Delhi, der, über die nicht recht ehrerbietige Behandlung seiner Gesandten am dortigen Hofe erzürnt, das Moghulheer besiegte, 1739 in Delhi einzog und hier eine allgemeine Niedermetzelung der Einwohner befahl, bei der an einem Tage 30000 Menschen der Rache der Perser zum Opfer fielen; der Wert der dabei geraubten Kostbarkeiten, Juwelen und Bargelder wird auf drei Milliarden Mark geschätzt. Nach ihm unternahm der Herrscher von Afghanistan, Šāh Durrānī, nicht weniger als sechs Raubzüge gegen das unglückliche Land (1747—1761); auch hier fehlte das Gemetzel nicht: bei dem dritten Zuge überfiel eine Horde die wehrlose Stadt Mattra und mordete die harmlosen Einwohner nach Tausenden.

Der Glanz des Moghulreiches war unwiderbringlich dahin; es wäre sicherlich bald ganz verschwunden, wenn nicht die Engländer, die seit 1760 die Oberhand in Indien besaßen, ein Interesse daran gehabt hätten, dem Reiche eine Scheinexistenz zu belassen. Auch der Mahrattenstaat, der um die Mitte des 18. Jahrhunderts seine Blütezeit erlebte, so daß seine Fürsten in allen Angelegenheiten ein Wort mitreden konnten, soweit sich das Gebiet der Moghuls erstreckte, verwandelte sich bald danach in einen loseren Verband von Reichen, zu denen Nagpur, Indor, Gwalior und Baroda zu rechnen sind; und aus der Provinz Dekhan schuf der frühere turkmenische Offizier und Statthalter daselbst, Asaf Jāh, durch eine strenge

Verwaltung und Fürsorge für Landbau, Gewerbe und Land ein Reich, das noch heute das bedeutendste, von der englischen Zentralverwaltung fast ganz unabhängige Fürstentum ist: das des „Nizām“.

Die Europäer in Indien.

Die ersten Europäer, die auf direktem Seewege nach Indien gelangten, waren die Portugiesen; Vasco da Gama ging am 20. Mai 1498 auf der Reede von Kalikut vor Anker, und es folgten ihm eine ganze Reihe weiterer Expeditionen, die so viele Faktoreien anlegten, daß bereits 1505 ein Gouverneur nach Indien geschickt werden mußte, der das Amt eines Vizekönigs versah. Natürlich gab es sogleich Streitigkeiten mit den bisherigen Inhabern der Vorherrschaft in den indischen Gewässern, den Arabern, und nicht minder mit den eingeborenen Fürsten an der Küste Malabar, die durch die Habgier und Roheit der Europäer gereizt wurden. Nach mancherlei Wechselfällen wurde die Entscheidung zu Gunsten der Portugiesen herbeigeführt durch Affonso d' Albuquerque, der am 25. November 1510 Goa endgültig eroberte, womit sie einen zu jeder Jahreszeit zugänglichen Hafen und zugleich Mittelpunkt ihrer Macht in Asien bekamen, der sehr schnell aufblühte, wie ja denn die Portugiesen überhaupt in überraschend kurzer Zeit ihre Handelsbeziehungen über ein gewaltiges Gebiet ausdehnten und auf Ceylon, Sumatra, Java und den Molukken sozusagen das Monopol besaßen. Aber ihr Handel bedurfte unausgesetzt des militärischen Schutzes, da sie es nicht verstanden hatten, die Herzen der Eingeborenen zu gewinnen. Die Führer waren keineswegs alle so edel wie Albuquerque; im Gegenteil, es strömte gar bald der Auswurf des Landes nach Indien; Soldaten

und Kaufleute wetteiferten miteinander in Raubgier und Unmenschlichkeit, so daß sich die Eingeborenen an der Malabarküste und auf Ceylon zu gemeinsamer Abwehr der Eindringlinge zusammentaten, was der gedeihlichen Entwicklung des Handels nicht gerade förderlich sein konnte. Dazu kam, daß die Portugiesen auch gleich Mönche mitgebracht hatten, die den Heiden das Evangelium predigen sollten, was ja an sich nicht schlimm gewesen wäre, hätten alle diese Apostel das weltkluge, bescheidene Auftreten eines Franz Xavier besessen. Aber kurz nach seinem Tode brachten die Dominikaner die Inquisition ins Land, die auf der einen Seite mit unerbittlicher Strenge auf die Reinheit der Lehre des Papstes sah, auf der anderen Seite aber der allgemeinen Lasterhaftigkeit nicht wehrte.

Auch war die Handelspolitik der Portugiesen die denkbar kurzsichtigste: die Krone besaß das Monopol und gebrauchte die kleinlichsten Mittel, ihre Vorrechte zu schützen, so z. B. wenn festgesetzt wurde, wieviel Zimt alljährlich auf den Markt kommen sollte; was darüber war, wurde verbrannt, um nur ja den Preis auf der Höhe zu halten. So kam der riesige Gewinn dem Lande wenig zustatten: er blieb in den Händen der Krone und weniger bevorzugter Familien, der Kirchen und Klöster. Verhängnisvoll geradezu war aber Philipps II. Entschluß, die Holländer, die bisher den Zwischenhandel zwischen Portugal und den nördlichen Ländern Europas in den Händen gehabt hatten, vom Handel in Lissabon auszuschließen. So kam es, daß jene auf den direkten Handel mit den Produktionsgebieten hingedrängt wurden. Cornelis de Houtman gab mit seiner glücklichen Fahrt nach Sumatra und Java (1595—1598) den Anstoß zur Gründung mehrerer Handelsgesellschaften, die sich 1602

zur Holländisch-Ostindischen Kompanie zusammentaten. Die Minderwertigkeit der Portugiesen zur See unterstützte die Holländer in ihrem Bemühen, jene aus ihren Besitzungen zu verdrängen, und nach kaum 60 Jahren fiel die letzte Festung der Portugiesen auf Ceylon, so daß ihnen fast nur noch Goa blieb. Die Holländer waren damit die erste See- und Handelsmacht der Welt geworden; ihre Handelsmarine umfaßte vier Fünftel von allen Kauffahrteischiffen Europas. Dagegen vermochten die Versuche anderer Staaten, sich in Indien festzusetzen, nicht aufzukommen; weder die dänische Handelsgesellschaft, die in Trankebar eine Niederlassung gründete, noch die vom Deutschen Reiche 1723 zu Ostende ins Leben gerufene Ostindische Kompanie oder die von Friedrich dem Großen begünstigte Asiatische Gesellschaft und die von ihm persönlich gegründete Bengalische Gesellschaft hatten irgendwelche nennenswerte Erfolge.

Die einzigen ernst zu nehmenden Mitbewerber Hollands waren die Engländer, die den ersten Schlag gegen Holland 1651 und 1660 durch den Erlaß der Navigationsakte führten, mit der jeder Zwischenhandel im Verkehr Englands mit seinen Kolonieen verboten wurde. Der erste Engländer, der das Festland von Vorderindien betrat,[1]) war der katholische Geistliche Thomas Stevens, der 1579 nach Goa gelangte und durch seine Aufsehen erregenden Briefe den Unternehmungsgeist der Engländer wachrief. Doch blieb es zunächst bei privaten Unternehmungen, bis am 31. Dezember 1600 die von Königin Elisabeth mit reichen Privilegien aus-

[1]) Francis Drake kam auf seiner Reise um die Welt nach den Molukken und lief hier die Insel Ternate an (4. November 1579).

gestattete Englisch-Ostindische Handelsgesellschaft gegründet wurde, deren Kapital 1612 400 000 Pfund betrug. Der Moghul-Kaiser Jahāngīr gestattete ihr in einem Vertrage freie Handelstätigkeit in seinem Reiche und gewährte ihrer Niederlassung in Surat seinen kaiserlichen Schutz, so daß sie sich in Agra und Patna festsetzen konnte, ebenso im Süden, in Kalikut und Kannanur. Das bescheidene Auftreten der Engländer gegenüber den Moghuls war ihren Unternehmungen günstig, bis unter Aurang Sēb eine ernste Trübung des guten Einvernehmens eintrat: die Kompanie beschloß 1685, gegen jede indische Macht, „die den Handel stören würde", mit Gewalt vorzugehen. Als nun unter Sir John Child ein Ansturm auf das Moghulreich unternommen wurde, wobei man Hugli bombardierte und Schiffe des Kaisers kaperte, befahl Aurang Sēb, alle Engländer aus Indien zu vertreiben; ihre Faktoreien wurden angegriffen, Agenten gefangen gesetzt; es mußte demütig um Verzeihung gebeten und eine hohe Strafsumme gezahlt werden. Dazu kamen Konkurrenzunternehmungen der eigenen Landsleute, denen die Regierung ohne Rücksicht auf die verbrieften Rechte der älteren Gesellschaft Patente erteilte, und auch mit dem Parlamente gab es immer neue Schwierigkeiten. Aber trotzdem gedieh die Ostindische Kompanie stetig; ihr Hauptsitz wurde an der Koromandelküste Madras, an Stelle des anfangs bevorzugten Surat, welches der Haupthafenplatz des Moghulreiches war und deshalb natürlich zunächst auch den Mittelpunkt für den englischen Handel bildete, aber wegen seiner dem Südwestmonsum ausgesetzten Reede und seiner von der See- und Landseite her gleich schlecht geschützten Lage bei weitem nicht so günstig war wie Bombay, dessen Name

schon die Vorteile andeutet, die sein vortrefflicher Hafen bietet — falls die Ableitung von Bom bahia („gute Bucht“) richtig ist. Im Gebiet von Bengalen hatten die Portugiesen ihre Niederlassung im Ganges-Delta, Hugli, den Engländern abtreten müssen; ihr Handel blühte hier rasch auf, und nach einem vorübergehenden Mißerfolge erwarb die Kompanie einen Landstreifen mit drei Dörfern (darunter Kali Ghat), aus denen sich innerhalb 60 Jahren die Großstadt Kalkutta mit schätzungsweise 400 000 Einwohnern entwickelte.

Es blieb für den englischen Handel jetzt nur noch ein einziger Konkurrent übrig; allerdings ein recht gefährlicher: das waren die Franzosen, die an der Koromandelküste die Kolonie Pondicherri besaßen und in Bengalen Candernagor gründeten, das unter François Dupleix (seit 1730) einen ungeahnten Aufschwung nahm. Es kam bald zu einem Kriege zwischen Frankreich und England, der vorerst im Frieden von Aachen seinen Abschluß fand, ohne einen entscheidenden Frfolg für die eine Partei gebracht zu haben. Aber Dupleix mischte sich nun in die Streitigkeiten eingeborener Fürsten und erreichte es, daß der ganze Dekhan unter französischen Einfluß kam. Damit hatte Frankreich den Höhepunkt seiner Macht in Indien erklommen; das Auftreten von Robert Clive sollte den Glanz seiner Waffen bald verdunkeln: ein kecker Handstreich, den er gegen Arkot ausführte, stellte den ehemaligen (herzlich untüchtigen) Schreiber mit einem Schlage in die Reihe der gefeiertsten Helden der indischen Geschichte, die sich mit der Abberufung Dupleix' (1754) für die Engländer immer günstiger zu entwickeln begann. In Kalkutta hatten sie freilich einen schweren Ansturm zu bestehen, indem der Fürst von Bengalen, Sivājī Daula, der die Engländer

haßte, einen Angriff auf die ungenügend befestigte Stadt unternahm, die sich nach viertägiger Belagerung ergeben mußte. Von der zurückgebliebenen Besatzung wurden 146 Mann in das berüchtigte Militärgefängnis, das „Schwarze Loch“, Black Hole, gesperrt, aus dem am andern Morgen nur noch 23 Überlebende herausgeholt werden konnten. Clive, der eben von einem Erholungsurlaub aus England zurückgekehrt war, griff bei Plassey das bengalische Heer mit nur ganz geringen Truppen an und besiegte es am 23. Juni 1757 dank der Verräterei eines bengalischen Fürsten, der dafür zum Herrscher des Landes gemacht wurde und sich in der Weise erkenntlich zeigte, daß er an die Kompanie und ihre Beamten „Geschenke“ im Betrage von mehr als 50 Millionen Mark verteilte; Clive erhielt allein über 5 Millionen, die Kompanie außerdem das Recht, für den Herrscher in einem Bezirke um Kalkutta (den heutigen 24 Perganas) die Steuern zu erheben. Das war nun freilich ein böses Beispiel für die Beamten: es wurde allgemeiner Brauch, daß alle, bis zum letzten Schreiber, private Handelsgeschäfte machten, die ihnen enormen Gewinn einbrachten. Da aber nur die Kompanie als solche Zollfreiheit im Lande genoß, beklagte sich der Fürst bei ihrem Rate; aber ohne Erfolg. Darauf hob er die Steuerfreiheit auf, und es kam darüber zum Kriege, in dessen Verlauf er geschlagen wurde und den Thron verlor; der neue Fürst ließ der Kompanie und ihren Angestellten wiederum reiche Gaben zufließen! Trotzdem stand es bedenklich mit ihr, denn in ihrer Verwaltung war vieles, um nicht zu sagen alles faul. Die Beamten hatten alle das Bestreben, sich mit erlaubten und unerlaubten Mitteln möglichst schnell zu bereichern, um dann den Rest ihrer Tage in England als „Nabobs“

verleben zu können; und auch das Heer war von dieser Sucht ergriffen. „In Kalkutta wurden unermeßliche Vermögen rasch zusammengehäuft, während 30 Millionen menschlicher Wesen bis auf die äußerste Stufe des Elends herabgedrückt wurden. Sie waren daran gewöhnt, unter der Herrschaft von Tyrannen zu leben, aber niemals hatten sie eine Tyrannei erfahren wie diese. Sie empfanden mit schwererem Druck den kleinen Finger der Kompanie als die Hand Šuja-el-Daula's [des Fürsten von Oudh]".[1]) Clive versuchte energisch Abhilfe in diesen Verhältnissen zu schaffen, die er freilich selbst mit verschuldet hatte; er verbot den Beamten, Geschenke anzunehmen und suchte der allgemeinen Verderbnis zu steuern, was ihm auch teilweise gelang. Trotzdem wurde der einst so hoch gefeierte Liebling der Engländer, der es zum Range eines irischen Peers mit dem Titel Lord Clive of Plassey gebracht hatte, bei seiner Rückkehr nach England in Anklagezustand versetzt, und wenn er sich auch mit Glück verteidigte, blieb er doch verbittert; er ergab sich dem Opiumgenuß und beging am 22. November 1774 Selbstmord.

Ein kostspieliger Krieg mit Haider Ali von Maisore, die Mißwirtschaft und endlich eine fürchterliche Hungersnot, die ein Drittel der Bevölkerung von Bengalen hinwegraffte, brachten die Kompagnie fast bis zum Bankerott, als der durch Rechtlichkeit und Energie gleich ausgezeichnete Warren Hastings[2]) 1772 an die Spitze des Rates von Bengalen trat. Er hatte mit ungeheuren Schwierigkeiten — auch von seiten der Mitglieder des Rates — zu kämpfen, überwand sie aber glücklich und

---

[1]) Macaulay, Lord Clive.

[2]) Trotter, Warren Hastings [in: Rulers of India], Oxford 1890.

ging an die Durchführung seiner Reformen, die in der Hauptsache in einer gründlichen Reorganisation der Besteuerung, der Verwaltung, der Aufbesserung der Gehälter und dem Verbote privater Handelsgeschäfte bestanden. Wenn auch das alles nicht mit einem Schlage allgemein zur Geltung gebracht werden konnte — dazu war die Verrottung zu fest eingerissen — so war damit doch die Grundlage zu einer Gesundung geschaffen. Trotzdem wurde auch Warren Hastings nach seiner Rückkehr nach England vom Parlamente verschiedener Rechtsverletzungen und Erpressungen angeklagt. Der Prozeß endete nach achtjähriger Dauer mit seiner Freisprechung; der König wie das Volk wandten ihm wieder ihre Gunst zu. In seine Zeit fiel der erste Krieg mit den Mahratten und der zweite mit Haider Ali, nach dessen Tode sein Sohn, der schlaue, energische und rachsüchtige Tippu Sahib die Feindseligkeiten fortsetzte, bei deren Abschluß (1792) dieser eine erhebliche Kriegsentschädigung zahlen und Malabar nebst Coorg abtreten mußte. Er unterhielt aber weiter seine Beziehungen zu den Franzosen und den Mahratten, worin für den Bestand des indischen Besitzes der Engländer eine um so größere Gefahr lag, als um diese Zeit Napoleon Bonaparte nach Ägypten vordrang und in dem Heere des Nizam, in dem des Sultans von Maisor und in dem der Mahratten eine Menge von französischen Offizieren lebten, die die Truppen zu immer tüchtigeren Soldaten ausbildeten.

Dem imperialistischen Sinne des damaligen Generalgouverneurs, Richard Cowley Baron Wellesley, sagten diese Dinge natürlich wenig zu. Dem Nizām von Haiderabad ward ein Vertrag aufgenötigt, worin er sich verpflichtete, statt seiner französischen Truppen englische anzunehmen; dann ließ Wellesley zwei Heere gegen

Tippu's Hauptstadt Seringapatam vorrücken, bei deren Erstürmung (am 4. Mai 1799) dieser tapfer kämpfend auf der Schwelle seines Palastes fiel; Maisor wurde erheblich verkleinert und der Raub zwischen dem Nizām und der Präsidentschaft von Madras geteilt. Diese wurde dann in der Weise abgerundet, daß man den Fürsten von Tanjor kurzerhand absetzte und im Karnatik einen gefügigen Herrscher auf den Thron hob, der den Engländern die ganze Verwaltung und das Militärwesen überantwortete. Nicht so einfach lagen die Verhältnisse im Norden, wo im Staatenbunde der Mahratten starke Gegner der Engländer mit ihren Ausbreitungsgelüsten saßen. Wellesley bedrohte zunächst das Oberhaupt, den Peschwa, der sich nach längerem Zögern auch zu einem Vertrage verstand, in dem er sich zur „defensiven Allianz", d. h. zum Verzicht auf politische Selbständigkeit bereit erklärte. Dann ging es mit Waffengewalt gegen die beiden mächtigsten Mahrattenfürsten, Daulat Rao Sindia und Raghuji Bhonsla; sie wurden schließlich endgültig geschlagen und mußten sich einen Friedensschluß gefallen lassen, der sie Orissa und den Einfluß in Hindustan kostete.

Eine weitere Gelegenheit zur Gebietserweiterung bot sich unter Francis Rawdon Grafen von Moira (1813—1823), einem Staatsmann von weitschauendem Blick und durchdrungen von dem Gedanken, England zur Vormacht in Indien zu erheben. Da war zunächst der Krieg mit den Gorkha, die, in Nepal zur Herrschaft gelangt, nach Süden drängten und den Ganges als Grenze beanspruchten. Zuerst gegen die von tollkühnen Offizieren geführten Engländer siegreich, mußten sie sich schließlich ergeben; der Gewinn der Sieger war Kumaon an der Südgrenze Nepals. Ein anderes Unternehmen richtete sich gegen

die Pindhari, die mordend und plündernd das Gebiet der Mahrattenfürsten und auch das britische Karnatik durchzogen. Ein gewaltiges Heer wurde gegen sie aufgeboten, zugleich in der stillen Absicht, die Macht aller indischen Fürsten zu brechen; und so erließ Moira eine Proklamation, in der er die allgemeine Souveränität Englands beanspruchte: „unter der Bürgschaft und der Machtvollkommenheit der englischen Regierung“ müsse die Gesetzlosigkeit aufhören und der Friede wiederhergestellt werden. Die am Kampf gegen die Engländer beteiligten drei Mahrattenfürsten (von Puna, Indor und Nagpur) waren 1818 niedergeworfen, und nebenher wurden auch die Pindhari aufgerieben.

Wenige Jahre nachher hatten die Engländer den ersten größeren Zusammenstoß mit Burma, dem Grenzstreitigkeiten und Reibereien wegen der Zölle voraufgegangen waren. Dieses Unternehmen kostete England 5000 Mann (= über 72 % der ausgerückten Mannschaften) und 100 Millionen Rs., brachte aber Assam und die vorzüglichen Reisländer Arakan und Tenasserim ein.

Unter William Bentinck (1828—1835) herrschte im großen ganzen Friede; es konnte daher an der Verbesserung der inneren Verhältnisse weitergearbeitet werden: die Rechtspflege wurde gehoben durch die reichlichere Zulassung der Eingeborenen zu Richterstellen und zu Verwaltungsposten; für die neuen Provinzen wurden Kataster und Flurkarten angelegt; das größte Verdienst Bentinck's aber ist die Abschaffung der Witwenverbrennung [1]) am 4. Dezember 1829 und die Unterdrückung

[1]) Zachariae, Zur indischen Witwenverbrennung: ZVV 1904, Heft 2—4 (S. 198, 302, 395); 1905, Heft 1, S. 74.

der Mördersekte der Thug.[1]) In seine Zeit fällt auch die einschneidende Schmälerung der Vorrechte der Ostindischen Kompanie durch Parlamentsakte vom 28. August 1833: sie hört damit auf, eine mit Monopolen ausgestattete Handelsgesellschaft zu sein.

Um so unruhiger war die durch Auckland, Ellenborough, Hardinge, Dalhousie und Canning gekennzeichnete Periode von 1836—1858: eine zwanzigjährige Kette von kriegerischen Unternehmungen z. T. bedenklicher Art. So gleich die Verwicklung mit Afghanistan, bei der sich den Engländern zum ersten Male Rußland bemerkbar machte: dieses bemühte sich, in Kabul mit dem dortigen Fürsten Dost Muhammad Verbindungen anzuknüpfen, und da dieser sich schließlich auch wirklich den Russen zuwandte, erklärte Auckland am 1. Oktober 1838 den Krieg, der einen schweren Verlust an Menschenleben[2]) und eine gefährliche Einbuße des britischen Prestige zur Folge hatte, ganz zu schweigen von den 240 Millionen Mark Kriegskosten. Mehr Glück hatte der einsichtige, pflichtgetreue und tatkräftige Hardinge, der den gefährlichen Kampf mit den gut ausgerüsteten und durch französische Offiziere trefflich geschulten Sikh zu einem einträglichen Abschluß brachte. Auch bereitete er die Einführung von Telegraphen sowie den Bau eines großen Eisenbahnnetzes vor, der große Ganges-Kanal wurde begonnen, Versuchsplantagen für den Anbau von Tee, Chinarindenbäumen usw. wurden angelegt und Regierungsschulen

[1]) Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903, S. 183.

[2]) Zu trauriger Berühmtheit gelangt ist der Rückzug der Besatzung Kabul's, 4000 Soldaten und 12000 Mann Troß, von denen schließlich nur noch einer übrig war, der die Nachricht von der völligen Vernichtung überbringen konnte.

gegründet, die sich eines massenhaften Besuches seitens der Eingeborenen zu erfreuen hatten, seitdem von der Regierung bekannt gegeben worden war, daß die hier Ausgebildeten bei allen Anstellungen bevorzugt werden sollten. Von jetzt an geschah es auch, daß einzelne Hindus die bisher verpönte Reise über das Meer nicht mehr scheuten und in England die Hochschulen besuchten.

Unter Dalhousie (1848—1856) machte sich der Groll der Sikh über ihre nur widerwillig ertragene Unterwerfung in einem zweiten Kriege Luft; der Aufstand verbreitete sich mit riesiger Schnelligkeit und brachte den Briten zunächst schwere Niederlagen; am 21. Februar 1849 aber wurde der Feind vernichtend geschlagen und mit dem Sikh-Staate nun gründlich aufgeräumt: das ganze Gebiet wurde englischer Besitz. Ebenso glücklich endete der zweite Krieg mit Burma, den König Pagan Meng durch seine Schikanen gegenüber den englischen Handelsleuten in seinem Gebiete veranlaßt hatte; ganz Unter-Burma (Pegu) wurde 1852 dem indo-britischen Reiche einverleibt.

In der Verwaltung des Landes ging Dalhousie den von Hardinge vorgezeichneten Weg weiter und tat alles, um die Wohlfahrt Indiens zu heben. So haben ihn englische Historiker, um seiner unbestreitbaren äußeren Erfolge willen, den größten aller indischen Prokonsuln genannt; man soll ihn aber nicht auf Kosten seines Vorgängers überschätzen. Neu war jedenfalls seine glückliche Erfindung des Grundsatzes vom „ins Freie Fallen“ indischer Staaten: wenn nämlich kein ehelicher Nachfolger beim Tode eines indischen Fürsten da war, sollte das betreffende Gebiet an die Engländer fallen! Als frommer Christ war Dalhousie bei der Aufstellung und Ausführung dieser neuen politischen Maßregel gewiß von den besten

Absichten beseelt und es mochte ihm heiliger Ernst sein mit dem Glauben, daß Millionen von Geschöpfen aus dem Wechsel der Regierung Freiheit und Glückseligkeit gewinnen würden. Die Hindus dachten aber unglücklicherweise anders darüber: für sie war es uralte, heilige Sitte, daß, wo ein Leibeserbe versagt war, ein Adoptivsohn[1]) an seine Stelle trat, der dem Vater durch die Darbringung des Manenopfers die Ruhe im Grabe und die Seligkeit der Ahnen gewährleistet. Hieran tasten wollen hieß, den Grundanschauungen der Hindus ins Gesicht schlagen. Sie zögerten auch nicht lange, hierüber eine furchtbare Quittung in Gestalt des Sepoy-Aufstandes[2]) von 1857 auszustellen. Die Erbitterung der Hindus war durch weitere, ihre Gefühle verletzende Gesetze gesteigert worden: die Witwen sollten sich wieder verheiraten dürfen, den Brahmanen ward die Vielweiberei verboten, und die eingeborenen Truppen sollten zum Übersee-Dienste verwendet werden können. Den äußeren Anstoß zum Losbrechen des mit Sturmeseile über das ganze Land sich verbreitenden Aufstandes gab die Einführung neuer Patronen, die angeblich mit Rinder- oder Schweinefett bestrichen waren, wovon das eine die religiösen Gefühle der Hindus, das andere die der Muhammedaner beleidigte. In Mirat weigerten sich einige Sipāhīs, diese Patronen zu gebrauchen; sie wurden dafür eingesperrt, aber am anderen Tage (10. Mai 1857) gewaltsam von ihren Kameraden befreit; die englischen Offiziere nebst ihren Frauen und Kindern wurden ermordet, die Kasernen in Brand gesteckt. Von da eilten die Meuterer nach

[1]) Jolly, Recht und Sitte (im Grundriß II, 8), Straßburg 1896, S. 71 ff.

[2]) Aus dem persischen Worte sipāhī (Soldat) verballhornt. — Malleson, History of the Indian mutiny, London 1878—1880.

Delhi, bemächtigten sich nach den fürchterlichsten Greueltaten gegen die Europäer der dortigen unermeßlichen Vorräte an Kriegsmaterial (darunter 150 Kanonen) sowie eines Schatzes von 2 Millionen Pfund Sterling und sorgten für Weiterverbreitung der Empörung in allen Garnisonstädten der Nordwestprovinzen, wofür die Zustände im Heere besonders förderlich waren: die besten Offiziere waren auf Anforderung der Zivilverwaltung in den neuen Provinzen abkommandiert, die anderen fühlten sich zurückgesetzt, und außerdem waren so viele europäische Soldaten aus Indien nach der Krim geschickt worden, daß ihr Verhältnis zu den eingeborenen Truppen 1:5 war. Die Hauptzentren des Aufstandes waren Delhi, Kanpur (Cawnpur) und Lakhnau (Lucknow); von einheimischen Fürsten schlossen sich der Großmoghul mit seinen Prinzen, der Mahrattenführer Nana Sahib sowie die tapfere Fürstin von Jhansi der Bewegung an; vor allem blieben den Engländern die Gorkha und Sikh treu, und die große Masse des Volkes hielt sich gleichgültig abseits. Die nun folgenden Kämpfe mit den Aufrührern waren mörderisch. Die Eroberung Delhis kostete eine dreimonatliche Belagerung, und dann hatten die Sieger unter Oberst Wilson erst noch sechs Tage erbittertster Straßenkämpfe durchzumachen, ehe sie die Moghul-Burg gewonnen hatten. Damit war der Feldzug zugunsten der Engländer entschieden. Es bedurfte nur noch der von Colin Campbell mit Hilfe von aus England anlangenden Verstärkungen unternommenen Operationen gegen Kanpur und Lakhnau, um den zähen Widerstand, der sich in Oudh zu einem wahren Volkskriege gestaltete, zu überwinden, womit die kritischste Zeit für die englische Herrschaft in Indien abgeschlossen war und die Selbständigkeit des indischen Volkes zu Grabe getragen

wurde. Am 3. August 1858 unterzeichnete Königin Victoria den Parlamentsbeschluß, der die Ostindische Kompanie auflöste, zu ihrem Nachfolger den britischen Staat einsetzte und die Regierungsgewalt unmittelbar der Krone Englands übertrug. Canning war der erste Vizekönig von Indien, das am 29. April 1876 zum Kaiserreiche erklärt wurde. Er und seine Nachfolger haben sich fortan den friedlichen Aufgaben der Verwaltung gewidmet, worunter das Finanzwesen, die Land- und Forstwirtschaft, die Krankheitsfürsorge und die Milderung der Hungersnöte im Vordergrunde des Interesses stehen.

Das ganze Gebiet ist fast neunmal so groß wie das Deutsche Reich und hat eine Bevölkerung von etwa 320 Millionen. Zwei Drittel davon werden direkt von den Engländern verwaltet; in dem letzten Drittel herrschen noch heute eingeborene Fürsten, ihre Zahl beträgt rund 700 (!!), die ihrer Untertanen mehr als 70 Millionen. Diese Staaten sind von sehr ungleicher Größe und Art. Der bedeutendste von allen, Haiderabad im Dekhan, ist fast ebensogroß wie Großbritannien und hat mehr als dreizehn Millionen Einwohner; die kleinsten bestehen bloß aus ein paar Dörfern. Dementsprechend sind auch die eingeborenen Fürsten natürlich von verschiedenem Range und ungleichartiger Bedeutung; die kleinsten sind nicht viel mehr als Großbauern, die mächtigeren dagegen haben z. T. recht ausgedehnte Machtbefugnisse. Die größte Unabhängigkeit genießt der Nizām von Haiderabad: er hat sein eigenes Münzwesen, verwaltet selbständig das Finanzwesen seines Staates und ist in der Rechtspflege von der englischen Zentralregierung ganz unabhängig, indem er z. B. auch die Todesstrafe verhängen kann. Anderseits finden sich unter den kleinen Fürsten von Kathiawar solche, deren Herrscher-

macht eigentlich bloß darin besteht, daß sie keine Steuern zu zahlen haben und ihnen ein bescheidener Teil der Rechtspflege anvertraut ist. Aber allen ist das eine gemeinsam, daß ihre Regierung eine rein persönliche ist — eine Staatsverfassung in europäischem Sinne gibt es nicht —; und das andere: daß ihre Autonomie nur bis zur Landesgrenze reicht: bei Eisenbahnbauten, die ins Nachbarreich führen, bei Grenzregulierungen, bei der Auslieferung von Verbrechern usw. hat die englische Regierung mitzureden; ohne ihre Zustimmung darf kein Fürst fremde Staatsangehörige anstellen, keine Handelsagenten empfangen, auch keine auswärtigen Auszeichnungen, Orden oder Titel annehmen. Dafür leistet die Zentralregierung Schutz gegen aufrührerische Bewegungen innerhalb des Staates und gegen Bedrohung von außen, womit für die Fürsten die Notwendigkeit wegfällt, größere Armeen zu halten; ihre kleinen Heere dienen dem Polizeidienste und Paradezwecken. Die Kontrolle wird an den Höfen der wichtigsten indischen Fürsten durch die sog. Residents, an den kleineren durch die sog. Agents ausgeübt. Das Haupt der Zentralregierung ist der Generalgouverneur oder, wie er seit 1858 genannt wird, der Vizekönig. Er repräsentiert den britischen König (seit 1877 Kaisar-i Hind), dessen Ratgeber der Secretary of State for India ist; er hat eine sehr ausgedehnte Kompetenz und neben sich einen Rat, von dessen Mitgliedern wenigstens neun in Indien mindestens zehn Jahre gedient haben müssen; sein Amt ist das bekannte East India Office. Da aber Indien viel zu groß ist, als daß eine solche Regierung das Ganze verwalten könnte, sind eine Anzahl Provinzen geschaffen worden, an deren Spitze ein Gouverneur resp. G.-Leutnant steht; so Bengalen, Bombay, Madras resp. Panjāb, United Provinces, Bihar

usw. Alle Provinzen sind in Distrikte eingeteilt, und der Distrikt ist die bei weitem wichtigste administrative Einheit in Indien, der Distriktsbeamte (Kommissioner, Kollector, Deputy Kommissioner) die allerwichtigste Persönlichkeit. Er nimmt Steuern und Abgaben entgegen, verwaltet die Besitzungen des Staates, hat ausgedehnte richterliche Befugnisse (Gefängnisstrafen bis zu 2 Jahren) und ist für die öffentliche Sicherheit in seinem Distrikte verantwortlich. Seine Tür steht immer offen, an ihn wenden sich die Leute mit allen ihren Angelegenheiten.[1]) Neben dem obersten Distriktbeamten gibt es noch Polizeibeamte, Ärzte, Richter, technische Beamte; die Distrikte, von denen manche bis 4 Millionen Einwohner haben, zerfallen wieder in kleinere Bezirke, jeder mit einem verantworlichen Beamten an der Spitze. Der indische Staatsdienst steht jedem britischen Untertanen offen; auch Eingeborene melden sich in immer steigender Zahl für den höheren Staatsdienst; sie bewähren sich besonders gut als Richter. Im Ganzen beträgt die Zahl der englischen Zivilbeamten in Indien etwa 1200, eine erstaunlich kleine Zahl, wenn man bedenkt, daß es sich um die Kontrolle von über 300 Millionen Menschen handelt. Aber diese wenigen Männer sind in der großartigen Arbeit für die materielle Entwicklung Indiens stets führend gewesen.[2])

[1]) Große Machtbefugnis und große Verantwortlichkeit sind die Grundzüge der britischen Verwaltung in Indien, und sie haben sich gut bewährt.

[2]) Konow, Indien unter der englischen Herrschaft, Tübingen 1915; derselbe, Über die Bedeutung Indiens für England, Braunschweig 1919.

II. Religion.[1]

Die religiösen Verhältnisse Indiens bieten ein ebenso buntes Bild wie die ethnographischen und politischen; es sind hier alle Schattierungen vertreten wie — in der

[1]) Allgemeines: E. W. Hopkins, The religions of India, Boston 1902; R. A. Hume, An Interpretation of India's religious history, New York 1911; Census of India, 1901, Volume I, Part I, Calcutta 1903, S. 349 ff.; J. Dowson, Classical Dictionary of Hindu Mythologie and religion . . ., London 1879. — Brahmanismus: H. H. Wilson, Sketch of the Religious Sects of the Hindus, Calcutta 1846 [= Asiatic Researches, Vol. XVI. XVII.]; Essays and Lectures chiefly on the Religion of the Hindus, London 1862 [= Works ed. Reinhold Rost, Vol. I. II.]; Bergaigne, La religion védique, Paris 1878—1883 [Index von M. Bloomfield, Paris 1897]; Bloomfield, The religion of the Veda, New York 1908; Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894; Louis de la Vallée Poussin, Le Brahmanisme, Paris 1910; K. Geldner, Die Religionen der Inder: Vedismus und Brahmanismus, Tübingen 1911; J. Happel, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder, Gießen 1902; Hillebrandt, Vedische Mythologie, Breslau 1891—1902; Macdonell, Vedic Mythology, Straßburg 1897 [= Grundriß III, 1]; Martin, The Gods of India, New York 1914; Oldenberg, Die indische Religion [= Religionen des Orients, herausgegeben von P. Hinneberg, 2. Aufl., Leipzig 1913]; Leopold von Schroeder, Arische Religion, Bd. I, Leipzig 1914; Speyer, De indische theosophie en hare beteekenis voor ons, Leiden 1910 (= deutsch Leipzig 1913]; Keshub Chunder Sen, The Brahmo Samaj, Kalkutta 1883; John Campbell Oman, The Mystics, Ascetics, and Saints of India, London 1903. — Buddhismus: Koeppen, Die Religion des Buddha, Berlin 1857. 59. [anastatischer Neudruck, Berlin 1906]; Oldenberg, Buddha, Berlin 1881 [6. Aufl. 1914]; Kern,

Hautfarbe! Man kann neun große Gruppen aufstellen, von denen fünf auf indischem Boden gewachsen sind: Animismus, Brahmanismus (mit dem späteren Hinduismus), Buddhismus, Jainismus, Sikh-Religion, und vier, deren Bekenner fremde Eindringlinge sind: die Parsis, Muhammedaner, Christen und Juden. Über diese zweite Gruppe zu reden ist hier durchaus nicht der Platz; es müssen daher einige ganz kurze Angaben genügen. Dabei gebührt dem Parsismus die erste Stelle insofern, als

---

Manual of Indian Buddhism, Straßburg 1896 [= Grundriß III, 8]; Grimm, Die Lehre des Buddha, München 1915; Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre, Leipzig 1882; derselbe, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, Leipzig 1884 [2. Aufl. Weimar 1897]; Bergh van Eysinga, Indische invloeden op oude Christelijke verhalen, Leiden 1901 [deutsch Göttingen 1904, 2. Aufl. 1909]; Garbe, Indien und das Christentum, Tübingen 1914. Weitere Literaturangaben in Edmund Hardy's Buddhismus, 2. Aufl. Münster i. W. 1919, S. 221 ff. — Jainismus: Bühler, Über die indische Secte der Jaina, Wien 1887; Klatt, Specimen of a literary-bibliographical Jaina-Onomasticon, Leipzig 1892; Jacobi, Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra übersetzt und erläutert, Leipzig 1906 [= LDMG LX, S. 287—325; 512—551]; Gandhi, Speeches and Writings. Vol. I: The Jain philosophy, Bombay 1911; Guérinot, Répertoire d' épigraphie Jaina, précédé de l' histoire du Jainisme d' après les inscriptions, Paris 1908; Barth, Bulletin des religions de l' Inde IV—V, Paris 1902. — Sikhs: Trumpp, The Adi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs, translated . . . London 1877; derselbe, Die Religion der Sikhs, Leipzig 1881; Court, History of the Sikhs, Lahore 1888; Macauliffe, The Sikh religion, Oxford 1906. — Animismus: Crooke, Introduction to the popular religion and folklore of Northern India, Allahabad 1894 [2. Aufl., Westminster 1896]; Thurston and Rangachari, Castes and Tribes of Southern India, Madras 1909. — Parsismus: Haug, Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees, Bombay 1862 [2. Aufl., London 1907]; Menant, Les Parsis, histoire des communautées zoroastriennes de l' Inde, Paris 1898.

das Christentum durch die Vermittlung der Juden daraus die Lehre von der Unsterblichkeit, der Auferstehung, dem jüngsten Gerichte, von Himmel und Hölle, von den Engeln und vom Teufel entnommen hat und die Parsis zu den sympathischsten Erscheinungen in Indien gehören. Ihr Hauptsitz ist hier Bombay, dann Surat, Baroch, Karachi etc. In der Hauptsache Kaufleute (Großindustrielle, Bankiers, Makler), haben sie selbst in London und Liverpool Geschäftshäuser aufgetan; mehr als alle anderen Orientalen sind sie europäischer Bildung zugetan, was sie am besten mit der Gründung von Unterrichtsanstalten aller Art, namentlich auch für Frauen, bewiesen haben.[1]) Zu den hervorstechendsten und bekanntesten Zügen ihres jetzt mehr monotheistisch gestimmten Glaubens gehören die Unterhaltung des heiligen Feuers, die Abwaschungen mit Rinderurin, die Aussetzung der Leichen in den „Türmen des Schweigens," wo sie von den Geiern gefressen werden. Nach der Volkszählung von 1901 belief sich ihre Zahl in Indien auf 94 190.

Juden zählt man 18 228; darunter gehören die in neuerer Zeit nach Indien gekommenen kosmopolitischen Kaufleute und Handeltreibende, sowie zwei alte Kolonien an der Malabar-Küste (Cochin und Kolaba), die sich in die „weißen" und die „schwarzen" Juden scheiden: sie essen nicht miteinander und vermeiden gegenseitige Verheiratung, sowie sonstige nahe Beziehungen. Wie der Name besagt, haben sich die weißen Juden so rein erhalten, daß sie sich von ihren Stammesgenossen in Europa in nichts unterscheiden; die schwarzen dagegen tragen in

---

[1]) Vgl. Richard Schmidt, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien, Berlin 1904, S. 56 ff.

Hautfarbe und Physiognomie die deutlichen Spuren von Rassenvermischung zur Schau und werden denn auch von den anderen als minderwertig angesehen.[1])

Was die Christen angeht, deren Zahl im Census Report von 1901 mit 2923241 angegeben wird, (2664313 Eingeborene, der Rest Europäer und „Eurasier"),[2]) so verdanken sie ihr Dasein zum allergrößten Teile der Missionstätigkeit, die zuerst von den Portugiesen ausgeübt wurde. 1542 kam der „Apostel der Inder", Franz Xavier, nach Indien; von seinen Nachfolgern ist Beschi wohl der berühmteste. In neuester Zeit hat sich die Zahl der römisch-katholischen Missionen sehr vermehrt; man findet sie in allen Teilen des Landes; die von Ranchi (Choṭā Nāgpur) ist eine der erfolgreichsten. — Die ersten protestantischen Missionare waren Dänen, die 1706 in Trankebar eine Niederlassung gründeten; unter ihnen zeichnete sich der fromme Schwartz aus, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Trichinopoly und Tanjore wirkte. Die anglikanische Kirche begann ihre Tätigkeit 1813 und dehnte sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts schnell und beständig aus. Von den eingeborenen Christen sind $^2/_5$ römisch-katholisch, $^1/_5$ römisch-syrisch,[3]) $^1/_9$ anglikanisch, $^1/_{11}$ jakobitisch-syrisch, $^1/_{12}$ baptistisch; Protestanten 6 %, Methodisten $2^1/_2$ % und Presbyterianer $1^1/_2$ % der Totalsumme. (Näheres Census of India 1901, Vol. I, Part I, S. 387 ff.).

---

[1]) Emil Schmidt, Reise nach Südindien, Leipzig 1894.

[2]) Dieses schreckliche Wortungeheuer bezeichnet die Mischlinge aus den Ehen zwischen Europäern und Indern.

[3]) Die syrischen Christen an der Malabar-Küste führen ihren Ursprung auf den Apostel Thomas zurück, eine vielumstrittene Legende, über die am besten Garbe, Indien und das Christentum, Tübingen 1914, S. 128 ff. orientiert; hier auch weitere Literaturangaben

Muhammedaner endlich zählte man 1901 rund 62½ Millionen, wovon auf Bengalen allein 41 % kommen. Am stärksten vertreten ist der Islam in Kaschmir mit 74 % der Gesamtbevölkerung. Außer den beiden Sekten der Sunniten und Šiahs, von denen erstere bei weitem überwiegen, finden sich auch noch Anhänger der fanatischen Sekte der Wāhābbī, die im 17. Jahrhundert entstand und 1826 nach Indien verpflanzt wurde, indem Saiad Aḥmad Šāh den heiligen Krieg gegen die Sikhs proklamierte; der Hauptsitz war Patna.

* * *

Unter Animismus[1]) versteht man eine außerordentlich rohe Form primitiver Religion, in der die Zauberei eine Hauptrolle spielt. Ältere Bezeichnungen der Sache sind Fetischismus (vom portugiesischen fetiço oder fetisso, Amulet, Talisman, von lateinisch factitius, womit die portugiesischen Seefahrer des 16. Jahrhunderts die religiöse Verehrung von Steinen etc. bei den Negern der Goldküste benannten) und Schamanismus, nach den Schamanen, den Zauberpriestern der Tungusen in Ostsibirien, genannt, welches Wort vielleicht dem Pali-Ausdruck samana, buddhistischer Asket, entspricht und durch die Manschu-Form Saman in das Tungusische Eingang gefunden hat. Der Census of India von 1901 zählte 8 584 148 Animisten, zu denen z. B. die Stämme der Santāl, Munda, Oraon und Ho in Bengalen gehören. Bei vielen macht sich bereits deutlich der absorbierende Einfluß des Hinduismus bemerkbar; anderseits stehen jedoch auch manche dieser Bekenner primitiver Religion den Brahmanen so feindselig gegenüber, daß z. B. die Manbhum Santāls während der Hungersnot von 1866

---

[1]) Literatur s. S. 53.

lieber starben, als daß sie die von jenen zubereiteten Speisen genossen hätten. Mit ihrem Geisterglauben, ihrem Totenkult, ihrer Anbetung aller möglichen Gegenstände stehen sie durchaus auf derselben Stufe wie die Fetischdiener anderer Erdteile.

* * *

Die nächste Stufe religiöser Entwicklung[1]) sehen wir in dem Polytheismus der arischen Einwanderer, wie er uns in der Hymnensammlung des Ṛgveda entgegentritt. Es ist ein streitbares, jugendfrisches Volk, das mit den Ureinwohnern langwierige Kämpfe zu bestehen hat, ehe es sich des sicheren Besitzes der neuen Heimat freuen kann; aus der alten bringt es den Glauben an wohlgesinnte Götter mit, die als „Glänzende“, deva, verehrt werden, weil sie Licht spenden, den befruchtenden, Wachstum fördernden Regen schicken. Es ist nicht erlaubt, in jene alten Zeiten den Begriff „Dreieinigkeit“ einzuführen — nichts, was in Indiens Vorzeit auch nur entfernt daran erinnert — aber doch heben sich aus der Masse der Götter des Veda drei besonders leuchtende und besonders verehrte ab: Indra, Sūrya und Agni. Indra ist der an Kraft übermächtige Gewittergott, der mit dem Donnerkeil die Wolke spaltet, daß die Wasser frei werden: eine Vorstellung, die den vedischen Sänger zu einem so wuchtigen Liede wie Ṛgveda I, 32 begeistern konnte. An ihn sind die meisten Lieder gerichtet: die meisten Heldentaten — auch solche beim Essen und Trinken — werden von ihm erzählt; darunter seine Kämpfe mit den Dämonen, auf die er den vajra, den „Donnerkeil“, schleudert.

---

[1]) Literatur s. S. 52.

Sūrya, der Sonnengott, der Licht, Wärme und Leben spendet, ist ebenfalls ein Gegenstand höchster Verehrung. Uṣas, die Göttin der Morgenröte, öffnet ihm die Tore des Himmels, aus denen er auf einem mit sieben roten Rossen bespannten Wagen am Firmamente hinanfährt. Er ist der modernere Ersatz für den aus älterer Zeit stammenden, im Veda bereits ganz verblaßten und verschwommenen Mitra, dessen Identifizierung mit dem Mithra der Iranier nicht schwer fällt. Ihm gehört der Tag, wie seinem Gegenpart Varuṇa die Nacht; oder wie es auch ausgedrückt wird, Mitra hat den Tag, Varuṇa die Nacht geschaffen, wozu die im Ritual öfters wiederkehrende Vorschrift trefflich paßt, daß man Mitra ein hellfarbiges, Varuṇa ein dunkles Tier opfern solle, beiden zusammen aber ein „zweigestaltetes“, d. h. ein schwarz-weißes. Sie erscheinen dann weiterhin als die Herren der Weltordnung, als die höchsten Wächter über Recht und Unrecht.

Agni endlich, der Feuergott, ist die erste unter den der Erde angehörenden Gottheiten, während Indra und Sūrya dem Himmel zukommen, wenn man mit Deussen (Gesch. d. Philosophie I, 1, S. 84) und Macdonell die Scheidung in „celestial“ (resp. „atmospheric“) und „terrestrial gods“ vornehmen will. Als Personifikation des im Veda im Vordergrunde stehenden Opferfeuers ist er nächst Indra der hervorragendste Gott; in mindestens 200 Liedern wird er speziell gefeiert und erscheint außerdem noch in weiteren Hymnen zusammen mit anderen Gottheiten. Überaus zahlreich sind die Beiwörter, die ihm die Dichter wegen seines Aussehens geben; wegen seiner Stärke wird er mit dem mächtigen Stiere verglichen; Holz ist seine Nahrung, aber auch die zerlassene Butter, die beim Opfer eine so große Rolle

spielt; Sohn der Kraft heißt er, weil er durch Reiben zweier Hölzer erzeugt wird; bisweilen wird er geradezu mit der Sonne gleichgesetzt. Auf das engste verknüpft ist er mit der menschlichen Wohnung; er heißt deshalb auch der „Hausherr“ (gṛhapati), oder der „Gast“ in allen Häusern.

Den Himmel bewohnen von Göttern noch Savitṛ, der „Antreibende“, der Leben und Bewegung in die Welt bringt, die personifizierte Macht des Sonnengottes; Pūṣan, der die Pfade kennt, das Vieh gedeihen macht und sozusagen einen bukolischen Anstrich hat; Viṣṇu, im späteren Hinduismus der gefeiertste Gott, im Ṛgveda aber von ganz untergeordneter Bedeutung; die beiden Aśvins, die in mehr als 50 Hymnen gefeierten indischen Dioskuren, die als Retter aus aller Not gepriesen werden und namentlich als Ärzte berühmt sind; sie entsprechen dem Morgen- und Abendsterne. Zu den Göttern, die den Luftraum bewohnen, gehört der Vater der Windgötter, Rudra, eine grauenerregende Gottheit, die bereits die Züge des späteren Śiva zeigt; dann seine Söhne. die Maruts, eine Schaar von dreimal sechzig oder dreimal sieben Göttern, die Donner, Wind und Regen in ihrem Gefolge haben und wegen ihres Lärmens bekannt sind; endlich Parjanya, der Regengott, und weiterhin die als Götter oder Göttinnen gedachten Wasser und Flüsse (Sindhu, Sarasvatī, Vipāś, Śutudrī) sowie die Erde. Eine besonders wichtige Rolle spielt aber Soma, dem sämtliche 114 Hymnen des 9. Buches des Ṛgveda gewidmet sind; außerdem wird sein Name noch hunderte von Malen erwähnt. Das ist leicht zu verstehen, wenn man bedenkt, daß das Soma-Opfer das wichtigste im Ritual ist; das Auspressen des Saftes der Soma-Pflanze[1]) ist sein

[1]) Sarcostemma brevistigma W. A. (= Asclepias acida Roxb.).

Kernpunkt. In späterer Zeit ein vielgebrauchter Name des Mondes, ist doch wohl im Ṛgveda Soma noch keine Bezeichnung desselben.

Von den Gottheiten niederen Grades sind zu nennen die wegen ihrer Geschicklichkeit gepriesenen drei Ṛbhu's, deren Glanzleistung die Verwandlung eines Bechers in vier bildet, vielleicht eine Hindeutung auf die vier Mondphasen; dann die Apsaras, eine Art Wassernymphen, und ihre Gatten, die Gandharva's, die später als die himmlischen Sänger erscheinen, während die Apsaras als Tänzerinnen und Lautenspielerinnen figurieren. Die bekannteste, auch bereits im Ṛgveda namhaft gemacht, ist Urvaśī, deren Liebe zu Purūravas die Fabel eines Dramas von Kālidāsa bildet (s. Abschnitt III unter Drama).

Den Göttern stehen nun die Dämonen gegenüber als ihre natürlichen Feinde; die allgemeine Bezeichnung ist asura, daneben kommt der Ausdruck dāsa oder dasyu in Betracht. Vṛtra, Vala, Śambara, Namuci usw. sind die Namen der Dämonen, die Indra besiegt hat. Ihre Wohnung ist der Himmel, während die Rakṣas und Piśāca nächtliche Unholde sind, die auf der Erde ihr Unwesen treiben und in der Gestalt von Hunden, Geiern, Eulen usw. den Menschen zu schädigen trachten; namentlich sind sie gern geneigt, das Opfer zu stören. —

Die gewöhnliche Form der Leichenbestattung ist die Verbrennung, bei der der Tote mit dem Rauche in die Himmelswelt emporstieg. Von der Seelenwanderung ist noch keine Spur zu entdecken, aber die Seele lebt in ihrer persönlichen Eigenart weiter im Himmel, wo alle Wünsche erfüllt werden, ein Wiedersehen mit Eltern und Kindern stattfindet und alle körperliche Unvoll-

kommenheit ein Ende hat. Daß aber der Bösewicht zur Sühne seiner Übeltaten in die Hölle kommt, ist eine Anschauung, die man bei den Dichtern des Ṛgveda ohne weiteres voraussetzen muß, wenn auch deutliche Hinweise darauf hier noch fehlen.

Die Seligen, die im Himmel wohnen, heißen „Väter" (pitṛ); sie sind unsterblich, werden oft als Götter bezeichnet, bekommen Spenden beim Opfer und genießen Anbetung wie die Götter; ihr Haupt ist Yama, der Todesgott der späteren Zeit.

*   *
*

Zu dem tief gegründeten religiösen Gefühle, mit dem sich die alten Arier in dankbarer Verehrung an alle diese Götter gewandt hatten, gesellte sich nun aber bald der Unglaube oder doch wenigstens der Zweifel, ob denn diese himmlischen Mächte auch wirklich existierten und ob das, was der Priester beim Opfer alles an komplizierten Riten vollzog, nicht bloß törichtes Menschenwerk ohne wahren Gehalt sei. Wir vernehmen bereits im Ṛgveda vereinzelt zweifelnde Stimmen; und was die Priester aus dem Gebete und Opfer zu machen verstanden hatten,[1]) das war nur zu sehr geeignet, in denkenden Köpfen Protestgedanken wachzurufen. Es gab bald Männer genug, die sich von der Hohlheit des Opferwesens wie von der Anmaßung derer, die es handhabten, gar schnell überzeugten und nun versuchten, auf einem anderen Wege dem Ewigen näher zu kommen. Das selbständige, von der Priesterweisheit sich abwendende Denken, dessen vorläufigen Abschluß die Philosophie der Upaniṣads bedeuted, beginnt sich bereits in einzelnen Hymnen des Ṛgveda zu betätigen. Die Götter,

---

[1]) S. oben S. 8.

wie sie in dessen Liedern geschildert werden, konnten naturgemäß auf die Dauer keine Befriedigung gewähren; waren es doch immer nur, trotz ihrer Unsterblichkeit und Machtfülle, menschenähnliche Wesen, die sich durch Gebet und Opfer beeinflussen ließen; und, was der Schnelligkeit ihres Verfalles gewiß nur förderlich gewesen ist: es fehlte der altvedischen Religion doch recht sehr das moralische Moment! Das Verhältnis der altindischen Götter zu ihren Verehrern ist denn doch ein gar zu familiäres, als daß es der Vertiefung der moralischen Beziehungen Vorschub hätte leisten können. Gewiß kennt auch der Ṛgveda schon den Begriff einer in den Göttern verkörperten ewigen Ordnung der Natur und damit verbunden eine von ihnen überwachte sittliche Ordnung des Menschenlebens — man nennt es in den Hymnen das ṛtam — aber das ist doch eine Tatsache, die sich nur wenig bemerkbar macht und deshalb notwendig zu der Erkenntnis führen mußte, daß alle diese Götter, die im wesentlichen nur darauf bedacht waren, im Genusse der Opfergaben und des Soma-Trankes zu schwelgen, doch herzlich unzulänglich seien. Es ist dabei nun sehr interessant zu sehen, wie die Verspottung und schließlich die völlige Ablehnung der Religion des Veda in Indien (zunächst jedenfalls) nicht zur Stiftung einer neuen Religion, sondern zur Entwicklung einer Philosophie geführt hat. Das ist in Indien charakteristisch: hier macht nicht der Glaube selig, sondern das Wissen; nicht das Herz, sondern der Verstand, und so besteht z. B. im Buddhismus die Wurzel aller Unseligkeit nicht in der Erbsünde oder dergleichen, sondern in der avidyā, dem Nicht-Wissen, dem Mangel am Vertrautsein mit einer Lehre, die sich ausschließlich an den nüchternen Verstand wendet, weshalb auch Buddha's Evangelium,

nach seinem eigenen Geständnis, nur wenigen geistig Erwählten zugänglich ist.

Die indischen Zweifler machen es nun ähnlich wie Xenophanes in Griechenland: sie lassen zwar die alten Götter in der dunklen Ahnung, daß sie schon ganz von selbst verblassen und vergehen werden, unangetastet bestehen und suchen unbekümmert um sie das ihnen und der ganzen bunten Erscheinungswelt zugrunde liegende Prinzip aufzudecken, die Vielheit auf die Einheit zurückzuführen. Der Weg dazu war eigentlich in dem ganzen Aufbau des altindischen Pantheons bereits angegeben: es liegt hier kein richtiger Polytheismus vor, sondern ein Mitteldin zwischen diesem und dem Monotheismus, was Max Müller[1]) mit dem Ausdruck Henotheismus bezeichnet hat; d. h., „a worship of one god after another“: der gerade angerufene Gott ist der allein mächtige; seine Sphäre wird durch die des anderen nicht eingeschränkt, im Gegensatz zu den griechischen Göttern, von denen jeder seinen besonderen Wirkungskreis hat.

Von den hier in Betracht kommenden Hymnen sind es besonders zwei, in denen der Zweifel am alten Glauben einerseits und das Suchen nach der Einheit des Universums anderseits in großartiger Weise durchgeführt wird: X, 129 und I, 164. Deussen hat sie a. a. O. S. 105—127 eingehend besprochen; es darf hier darauf verwiesen werden.[2])
Andere Hymnen, die den Einheitsgedanken weiter zu entwickeln bemüht sind, deuten schon durch die Namen der in ihnen besungenen Götter an, daß man einen beträchtlichen Schritt weiter gekommen ist; daß man

[1]) M. Müller, India, what can it teach us (new edition, London 1892), S. 147 ff.

[2]) Vgl. auch Oldenberg, Buddha S. 17 ff. der 6. Auflage.

abstrahieren gelernt hat: Prajāpati („Herr der Geschöpfe"), Viśvakarman („Allschöpfer"), Brahmaṇaspati (Herr des Gebetes"), Puruṣa („Urgeist").[1] Da begegnet uns nun schon der Begriff von den Urwassern; Prajāpati wird als der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt gefeiert; wir finden Ausdrücke, die an die causa sui, die causa materialis und causa efficiens anklingen; es wird die Wesensidentität Gottes und der Welt betont, der Gedanke, daß das Gebet (brahman) das weltschaffende Prinzip ist, bereitet sich deutlich vor, um sich dann in einer späteren Zeit, die durch das Kastenwesen und die Monopolisierung von Kultus, Gesetz und Literatur durch die Brahmanen gekennzeichnet ist, durch immer tiefer gehende Abstraktion zu dem grandiosen Begriffe des Atman,[2] der Weltseele, und des Brahman, des dem heiligen Worte anhaftenden mystischen Fluidum, zu verdichten. Diese beiden letzten Prinzipien fließen schließlich in eins zusammen: wir haben den all-einen Gott, den immer präziser zu fassen die indischen Denker in stiller Klause so gut wie an den geräuschvollen Höfen der Könige mit ihren oft sehr lebhaften Redeturnieren zwischen redegewandten Brahmanen nicht müde werden. Da finden wir auch frühzeitig schon Männer, die in die Geheimnisse des Ātman, des Brahman so tief eingedrungen sind, daß sie sich mit dem nichtigen Treiben dieser Welt nicht mehr zu befreunden vermögen, sondern sich in die Waldeinsamkeit zurückziehen, als Bettler leben und über die Welträtsel meditieren, Erscheinungen im indischen Leben, die als die Vorbilder der bis auf den heutigen Tag bestehenden Mönche und Asketen anzusehen sind.

[1]) Deussen a. a. O. S. 128 ff.

[2]) Das Selbst im Gegensatz zu dem, was nicht das Selbst ist.

Die Einführung zweier neuer Begriffe in die indische Spekulation ist es gewesen, die ihr Auftreten begünstigen mußte, wie sie zugleich auch der Gedankenwelt ein ganz eigenartiges Gepräge gegeben hat: das ist einmal die Lehre von der Seelenwanderung, die den Menschen von Geburt zu Geburt führt und ihn keine Ruhe nach seinem Tode finden läßt, und dann die Doktrin des Karma, der „Tat", d. h. der Summe aller Taten eines Individuums auf dieser Erde, die ihn mit der unerbittlichen Strenge eines Naturgesetzes in einem neuen Dasein zur Belohnung oder Bestrafung führen. Die Erlösung von diesem sonst endlosen Wandern findet man in einer moralischen Lebensführung in Verbindung mit der Erkenntnis, daß die individuelle Seele identisch ist mit der All-Seele; es erfolgt dann die Vereinigung mit Brahman und somit die Beendigung der Seelenwanderung.

Diese neue Weltanschauung, die zugleich eine neue Religion ist, findet ihre allseitige Ausbildung in dem Systeme des Vedānta (Veda-Ende", = Abschluß des Veda), das ein spiritualistischer Pantheismus ist und in dem Satze tat tvam asi seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat: „das bist Du", d. h. unser sündhaftes, empirisch verderbtes Ich ist nichts weiter als ein Teil des alles durchdringenden Gottes. Natürlich hat auch die indische Weisheit nicht vermocht, den Gegensatz zu beheben, der zwischen der Weltseele und der Brutalität der Erscheinungswelt klafft; aber den Versuch gemacht haben nicht weniger als sechs, für orthodox geltende Systeme — sie heißen so, weil sie sich alle auf die geheiligte Autorität des Veda berufen. Freilich, um die oft bedenklich ketzerischen modernen Ansichten damit in Einklang zu bringen, bedurfte es der gewagtesten Haarspaltereien und einer spitzfindigen Scholastik, die

sich an Kunst und — Inhaltlosigkeit getrost mit der des Mittelalters messen kann. Es ist dem Veda genau so gegangen wie der Bibel: man hat eben alles, was man gerade brauchte, aus ihm heraus und in ihn hinein interpretiert! Neben den orthodoxen Systemen hat es natürlich auch ketzerische genug gegeben: man zählt in Indien z. B. auch die Buddhisten und Jaina dazu, wie bei uns die Protestanten; man kannte auch Materialisten, Fatalisten und Opportunisten.

So tiefsinnig nun aber auch alle diese Versuche, die Welträtsel zu lösen, sein mögen, so waren sie doch nur gut für den grübelnden Geist der Brahmanen, und auch da nur für einen Bruchteil. Die große Masse brauchte denn doch etwas greifbarere Götter als das unpersönliche Brahman; und für sie mußte etwas geschaffen werden, was ihrem religiösen Bedürfnis genügte, ohne doch den Brahmanen das Heft aus der Hand zu nehmen; eine Gefahr, die sich durch das Auftreten Buddha's wesentlich vergrößert hatte. Da paßte es nun den Brahmanen sehr wohl in ihren Kram, daß das Volk die Erinnerung an die altvedischen Gottheiten verloren und sich infolge der Vermischung mit den Urbewohnern, aber auch infolge der immer mehr um sich greifenden Weltschmerzstimmung, dem Dämonenglauben zugewandt hatte. Die Brahmanen hatten es ja immer vortrefflich verstanden, dank der großartigen Dehnbarkeit ihres Begriffes der Emanation alles, auch das Teuflischste, in ihrem Systeme unterzubringen! Indem sie also das Brahman in den Brahman umsetzten und aus diesem Gotte drei Gestalten herausspekulierten, konnten sie in dem gütigen, welterhaltenden Viṣṇu die altvedischen Gottheiten zusammenfassen; der zerstörende, grausige Rudra-Śiva repräsentierte die Gesamtheit der Dämonenwelt,

und für sich behielten sie die dem Volke fremde Person des schöpferischen Brahman. Dies Verhältnis ist bis auf den heutigen Tag so geblieben: die weitaus überwiegende Masse der Hindu's scheidet sich in Viṣṇu-Anbeter (Vaiṣṇava) und Śiva-Anbeter (Śaiva),[1] und allenthalben sieht man Tempel dieser beiden Götter; aber für Brahman hat man deren in Indien kaum zwei, da ja die philosophisch geschulten Brahmanen nicht so anschauungsbedürftig sind, daß sie die schöpferische Kraft der Weltseele in einem Bildnis verehren müßten.

Man pflegt diese neue Religion kurzweg Hinduismus zu nennen, wobei man allerdings auch die ungezählten Ausläufer mit in den Kauf nehmen muß, die oft ganz wunderlich aussehen: die Phallusanbeter;[2] die absonderlichen Heiligen, die unter dem Namen Yogin[3] gehen; die kannibalischen Aghori, die Kaula, die ihrem Gotte in scheußlichen Orgien dienen und die drei M (madya, māṃsa und maithuna: Schnaps, Fleisch und Weiber) auf ihr Banner geschrieben haben,[4] und anderes mehr; man muß schließlich auch die Lehre Buddha's, Jina's und Bāba Nānak's dem Hinduismus angliedern, wiewohl diese

---

[1]) R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems, Straßburg 1913 (= Grundriß III, 6).

[2]) F. Kittel, Über den Ursprung des Lingakultus in Indien, Mangalore 1876.

[3]) Richard Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien, Berlin 1908; Poul Tuxen, Yoga. En oversigt over den systematiske Yogafilosofi paa grundlag af kilderne, Kopenhagen 1911.

[4]) Die Śaiva-Sekte der Vāmācāra's, die einen obszönen Geheimdienst treiben, kennen sogar fünf M: madyaṃ, māṃsaṃ ca matsyaṃ ca, mudrā maithunam eva ca, makārapañcakaṃ caiva mahāpātakanāśanam: „Schnaps, Fleisch, Fisch, magische Fingerstellung und Beischlaf, diese fünf m tilgen die großen Todsünden“.

Systeme in ganz bewußter Absicht gegen ihn gerichtet sind. Die Zahl der Sekten ist jedenfalls Legion. Es mag darunter die der Śāktas besonders hervorgehoben werden, die ihren Ursprung dem Auftreten der sog. Tantra-Literatur zu verdanken hat. Um das siebente Jahrhundert unserer Zeitrechnung nämlich drang in den Hinduismus die Magie ein, besonders in Nordostindien; man begann in durchaus mystischer Weise die weibliche Hälfte Śiva's als schaffende Kraft (śakti) zu erfassen und zu verehren, die man bald als Durgā, bald als Kālī oder Pārvatī benannte. Die Zaubersprüche, das Ritual, das Opfer und alles, was sonst nötig ist, die Anbetung wirksam zu machen, ist eben in der Tantra-Literatur niedergelegt. Der Kult ist blutig; selbst Menschenopfer werden empfohlen und sind auch sicher dargebracht worden. Jetzt begnügt man sich damit, Tauben, Ziegen oder, wenn es hochkommt, auch Büffel vor dem Bildnis der Gottheit auf einen Streich zu köpfen; mit dem Blute beschmieren sich dann die Gläubigen die Stirn.

Im Hinterlande von Orissa sitzen die Khand, von denen die englische Regierung 1836 die Kunde erhielt, daß sie die Hinschlachtung von Menschen zu Ehren der Gottheit mit größter Grausamkeit betrieben. Das Opfer hieß meriah und durfte weder ein Khand noch geraubt sein; um jederzeit geeignete Opfer bereit zu haben, kauften die Khands Männer und Frauen, hielten sie gut und zogen deren Kinder auf, um sie später zur fürchterlichen Schlachtung zu gebrauchen. Zehn Tage vor der Opferung wurden dem Opfer die Haare kurz geschoren, dieses selbst am bestimmten Tage an den für solche Opfer bestimmten Waldfleck geführt und an einen bereit gehaltenen Pfahl gebunden. Drei Tage lang wurde das unglückliche Wesen umtanzt und mit drohenden

Pantomimen geängstigt: am Abend des dritten Tages löste man die Fesseln — denn gebundene Opfer nimmt die Gottheit nicht an — brach aber dem Armen Füße und Hände, damit er nicht entfliehe. Der Zweig eines Baumes wurde niedergezogen, gespalten, und das Opfer in die Spalte gezwängt; ein leichter Schlag des Opferpriesters mit dem Opfermesser nach dem Meriah-Menschen war für die Umstehenden das Zeichen, sich auf den Unglücklichen zu werfen; bei lebendigem Leibe wurde das Fleisch von Füßen und Armen geschnitten, der Oberkörper aber unberührt gelassen, und unter unsäglichen Schmerzen verblutete der Mißhandelte. Den nächsten Morgen verbrannte man den Kadaver, die Asche knetete man mit Lehm und bestrich damit die Pfosten der Türen und Vorratshäuser. Gegen diese barbarischen Sitten schritten die englischen Behörden mit Nachdruck ein; 1861 war der Widerstand der Khand gebrochen, die verborgensten Schlupfwinkel abgesucht, dem Meriah-Opfer gesteuert. Büffelstiere ersetzen jetzt die Menschen als Opfer an die Gottheit.

Menschenopfer gab es auch bei den Jaintia bis 1834, und noch 1872 ereignete es sich in Unterbengalen, daß zur Entscheidung einer Klage ein Mensch geschlachtet wurde — ein Rückfall in die ältesten Zeiten des Ariertums![1]

Eine viel sympathischere Form der Gottesverehrung besitzen die Vaiṣṇava, die Anhänger des Viṣṇu, der unter verschiedenen Namen verehrt wird. Der älteste ist Vāsudeva; seine Anhänger nennen sich Bhāgavatas, herrschen vor im Nordwesten von Indien und datieren

---

[1]) Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, Straßburg 1897, S. 153 (= Grundriß III. 2).

aus dem 3.—4. Jahrhundert v. Chr. Andere Benennungen sind Nārāyaṇa, Janārdana, Keśava, Hari und besonders Kṛṣṇa, dessen Kultus auf den südindischen Nomadenstamm der Ābhīra zurückgeht, die auf ihren Wanderungen Rājputānā besetzten und hier als Āhir fortleben. Der Kultus des Rāma, der ja nur eine Inkarnation Viṣṇu's ist, mag nach Bhandarkar im 11. Jahrhundert eingeführt worden sein. Berühmte Apostel des Viṣṇudienstes sind Rāmānuja, geboren 1016 17, der namentlich in Südindien viele Anhänger hat; Madhva oder Ānandatīrtha (13. Jahrhundert), Nimbārka (einige Zeit nach Rāmānuja), Kabīr, Tulsīdās und Caitanya, geboren 1485, gestorben 1533. Kastenunterschiede macht man nicht mehr, Opfer aller Art sind verpönt, nur die Bhakti, die glühende Liebe zu Gott, wird empfohlen, weshalb auch eine der hierher zu rechnenden Sekten die der Bhāktas heißt. Die Aufhebung der sozialen Schranken wurde übrigens auch noch von anderen Sektenstiftern gepredigt; so von Basava, dem Stifter der Liṅgāyats, von Ghāsi Dās, dem Stifter der Satnāmis und anderen. Das immer weitere Vordringen des Islams war allen solchen Reformbestrebungen äußerst günstig, und besonders lernte man unter den Hindus von ihm, gegen Polytheismus und Götzendienst vorzugehen.

Die neuesten Reformbewegungen unter den Hindus endlich heißen Brahmo Samāj[1]) und Ārya Samāj; die erste ging von dem Brahmanen Rājā Rām Mohan Roy (geboren 1833) in Bengalen aus, die zweite wurde von

[1]) Monier Williams, Indian Theistic Reformers (in Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain, 1881, Bd. 13); derselbe, Religious thought and life in India, London 1883 (2. Aufl. 1885); W. J. Wilkins, Modern Hinduisme, London 1887; Brahmo Yearbook, London und Edinburgh 1876 ff.

Dayānand Sarasvatī, einem Brahmanen von Kāṭhiavāḍ, in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eingeleitet. Die Brahmo Samāj (mit ihren drei Unterabteilungen Ādi Sāmaj, Navavidhān Samāj und Sādhāran Samāj, die sich im Ritus unterscheiden), glaubt an einen Gott, Brüderlichkeit unter den Menschen und direkten geistigen Verkehr mit Gott ohne Mittler. Die Ādi Samāj ist die konservativste: ihre geistige Nahrung nimmt sie besonders aus den Upaniṣads, nicht aus Bibel oder Koran. Die Navavidhān Samāj, von Keshab Chundr Sen begründet, hat auch Lehren des Christentums und des Islam aufgenommen. Die dritte Richtung endlich ist die freieste: sie verwirft auch die Kastenunterschiede und die Haremswirtschaft, gibt den Frauen liberale Erziehung und läßt sie in allen kirchlichen Angelegenheiten mitreden. Auch die Heiraten unterliegen keiner Beschränkung; und wenn auch die Zahl der Anhänger noch ganz unbedeutend ist (1901: 4050), so wächst sie doch zusehends: die meisten Inder mit europäischer Bildung schließen sich der neuen Richtung an, die ihnen eine so erwünschte Bewegungsfreiheit gewährleistet.

Die Ārya-Samāj zählte 1901 92 419 Anhänger, meistens aus den Kreisen orthodoxer Hindus; doch bemüht man sich besonders auch um solche Personen, die zum Islam oder zum Christentum übergetreten waren. Auch hier gilt der Glaube an einen einzigen Gott, der mit so hohen Attributen ausgestattet erscheint wie nur sonstwo. Die Hymnen der vier Veden stehen als inspirierte Texte in hohem Ansehen und finden z. B. Verwendung bei der Aufnahme eines neuen Mitgliedes in die Gemeinde; alle anderen Schriften des Altertums können nur historischen Wert beanspruchen und sind verwerflich, sobald sie auch nur im geringsten mit dem

Veda in Widerspruch stehen. Die Seele unterliegt der Wiedergeburt in allen möglichen Formen, und diese ist — ganz nach brahmanischem Muster — eine Folge von Nichtwissen und schlechten Taten, z. B. der Anbetung von Götzen. Erlösung ist auch hier das Freiwerden vom Kreislauf der Geburten und die Vereinigung mit Gott. Es gibt zehn Gebote: allen Menschen Gutes erweisen, Wissen verbreiten, Unwissenheit beheben etc. So wendet man denn auch der Erziehung der Knaben und Mädchen alle Aufmerksamkeit zu mit dem für Indien bemerkenswerten Erfolge, daß die Āryas zur Hälfte lesen und schreiben können, während sonst bei den Hindus auf 13 kaum einer kommt. Als frühestes Heiratsalter gilt bei den Mädchen das 13., bei den Männern das 18. Jahr;[1]) man hält Witwenheiraten für durchaus erlaubt, und man erstrebt größere Freiheit gegenüber den Kastenvorurteilen, den Speisevorschriften etc. Alles in allem also ein vernünftig reformiertes Hindutum!

Solche Verjüngungsversuche sind um so nötiger, als der Hinduismus seit Caitanya's Tod in einem immer mehr um sich greifenden Zersetzungsprozeß begriffen ist. Die beiden großen Sekten der Śaiva und Vaiṣṇava machen der abergläubischen Menge immer schlimmere Zugeständnisse; in den heiligsten Räumen, deren Wände mit obszönen Darstellungen geschmückt werden, wie wir sie z. B. in dem berühmten Bhuvaneśvara-Tempel von Kuttack und an den heiligen Wagen finden, vollzieht man Ausschweifungen aller Art; die Geburt Kṛṣṇa's als Herrn der Welt wird mit widerlicher Plastik öffentlich als Religionsfest vorgeführt. Der holländische Reisende

---

[1]) Vgl. Jolly, Recht und Sitte, Straßburg 1896, S. 54 ff. (= Grundriß II, 8).

J. H. Linschoten[1]) nennt diese Darstellungen, „so grousame vreeselycke en Duyvelschs Figueren, dat het een grouwel is't aensien“, und spricht „van so bysteren en lelycke Figueren, dat een mensch het hayr te bergh staet dieder in comt“. Im Kultus tritt der Hauptname der Gottheit und diese selbst vor ihren Symbolen zurück; man opfert nicht vor den Bildnissen, sondern vor den der Gottheit geweihten Pflanzen, Steinen etc. „Jahrhunderte lang nebeneinander lebend, haben Arier und Aboriginer gegenseitig aufeinander eingewirkt. Auf der einen Seite haben die Aboriginer ihren Barbarismus abgelegt und viele Sitten und Gebräuche der Einwanderer angenommen; anderseits ist die Hindureligion von dem ursprünglichen Monotheismus der Vedazeit abgekommen; erst kürzlich tat eine Autorität in solchen Fragen den Ausspruch, daß die Hindus nur Heiden sind, nur wenig unterschieden von den Völkern, welche Baumstümpfen und Steinen ihre Verehrung darbringen. Es hält überaus schwer, die Grenze anzugeben, auf welcher sich der reine Hindu von den niederen Kasten scheidet, welche die eine oder andere Form des Brahmanismus angenommen haben.“

Für die Reformbewegung der Sikhs[2]) charakteristisch ist ebenfalls das Frontmachen gegen Polytheismus und Götzendienst. Der Mann, der den Anstoß dazu gab, Nānak (geb. 1469, gest. 1538), versuchte nichts Geringeres, als durch eine geläuterte Religion resp. Sittenlehre eine Annäherung oder gar Vereinigung von Hinduismus und Islam herbeizuführen, was vor ihm

---

[1]) Itinerario, voyage ofte Schipvaert, von Jan Huygen van L. naer Oost ofte Portugaels Indien . . . Amsterdam 1596; engl. Übersetzung 1591, Neuausgabe, London 1885.

[2]) Literatur s. S. 1.

schon Rāmānand und Kabīr eingeleitet hatten. Die heiligen Schriften der Sikhs sind in dem Ādi Granth gesammelt. Nānak predigte den Glauben an einen einzigen Gott und verdammte die Verehrung noch anderer Götter neben ihm, Wallfahrten zu Hindu-Heiligtümern, den Glauben an Vorzeichen, Amulette und Zauberei. Er kannte auch keine Befleckung durch Tod oder Geburt, keine Kastenunterschiede und verwarf alle brahmanischen Gebräuche bei der Hochzeit, bei Geburt und Tod. Dieser reine Glaube ist freilich nur von einer ganz geringen Zahl von Gläubigen angenommen worden; sie bewohnen — nach dem neuesten Census 2 195 339 — hauptsächlich das Panjāb und bilden jetzt eher eine politische als eine religiöse Gemeinde, die sich infolge fanatischer Verfolgungen seitens der Muhammedaner sehr bald aus Jüngern (Sikh) zu Löwen (Sing) umgewandelt hat.[1])

* * *

Die Lehre Buddha's[2]) ist weitaus das wichtigste Religionssystem, das uns aus Altindien überkommen ist; für uns moderne Menschen von um so größerer Bedeutung, als seit den letzten Jahrzehnten in Amerika und Europa, besonders aber in England und Deutschland, eine riesige Propaganda dafür gemacht worden ist, die die Apostel der Lehre des Weisen aus dem Sakya-Stamme mit einer wahren Hochflut populärer Einführungsschriften unterstützt haben. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß sie ihrer allergrößten Mehrzahl nach ihre Weisheit erst aus zweiter oder dritter Hand schöpfen, und daß sich außerdem in ihren Reihen verschiedene Schwarmgeister modernster Richtung

---

[1]) S. Abschnitt I, S. 33.

[2]) Literatur s. S. 52.

eingenistet haben, die, wie die Vegetarier, Theosophen und Spiritisten, aus dem Buddhismus alles herauslesen, was sie zur Stütze ihrer Glaubenssätze brauchen. Es ist deshalb nicht überflüssig, mit allem Nachdruck zu betonen, daß der Buddhismus nichts für die große Masse ist: er wendet sich nicht an kindlich einfache Herzen, sondern er kämpft mit haarscharf geschliffenen Waffen der Dialektik, und selbst für die Zeitgenossen Buddha's, die doch wahrlich eine strenge philosophische Schulung durchgemacht hatten, war gar manches in dem Systeme so schwer zu verstehen, daß man es schon in der ältesten Gemeinde gern vermied, darüber zu reden. Das hat ja der Meister selbst am besten gewußt: als er nach langem Ringen zur Klarheit gekommen war und die Buddhaschaft erlangt hatte, trug er ernste Bedenken, seine Weisheit, die er als schwer zu erblicken und schwer zu verstehen bezeichnet, unter den Menschen zu verkünden; der Weise allein vermag sie zu erfassen: das dunkle Gesetz der Verkettung von Ursachen und Wirkungen („Kausalitätsgesetz“) und die Lehre vom Ende, vom (etwaigen) Jenseits und vom Nirvāṇa.

Man denkt unwillkürlich an das Wort Schopenhauers: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“, wenn man sieht, welche unendliche Mühe sich die buddhistischen Kirchenväter und Kommentatoren, nicht minder die Gelehrten der Neuzeit gegeben haben, die Probleme zu lösen, die die Lehre Buddhas dem Verständnis in so reichlichem Maße bietet. Man hat diesen Mann für einen Sozialreformer angesprochen, der sich der Armen, der Mühseligen und Beladenen angenommen und vor allem die Schranken des Kastenwesens durchbrochen habe; man hat blindlings vom buddhistischen Pessimismus gesprochen und mit dem Begriff Nirvāṇa

schöngeistig kokettiert. Wenn der eben zitierte große Philosoph in seiner Auffassung irrte, so steht ihm als Entschuldigung die Tatsache zur Seite, daß in seinen Tagen von buddhistischen Texten so gut wie nichts zur Verfügung war. Aber jetzt, wo namentlich durch die Tätigkeit der Pāli Text Society in London die Quellen zugänglich gemacht worden sind, aus denen man sich ein richtiges Bild der Lehre konstruieren kann; jetzt, wo zahlreiche Gelehrte (Kern, Oldenberg, R. O. Franke u. a.) ihren Scharfsinn auf die Aufhellung dessen gerichtet haben, was darin bisher dunkel oder mißverstanden war — jetzt darf es nur noch der Unwissenheit oder Bosheit erlaubt sein, allerlei Märchen über den Buddhismus in Umlauf zu setzen. Es ist auch eine der Pflichten der Indologen, gegen die Verbreitung von bewußt oder unbewußt falschen Angaben über Buddha's Lehre ihre Stimme zu erheben.

Was ist denn nun der Buddhismus eigentlich, wenn wir ihn mit einem kurzen Worte kennzeichnen wollen: ein Religionssystem? Nein! Er kennt in seiner ursprünglichen Fassung weder einen Gott, noch einen Mittler, noch Gebete, noch eine Seele (letzteres cum grano salis!). Ein jeder, der die buddhistischen Lehren erfaßt hat und sie mit aller Konsequenz befolgt, ist sein eigner, vollauf ausreichender Erlöser, und zwar ist die wirkende Kraft dabei nicht das fromme Herz allein, sondern vor allem der Verstand; der kühl und besonnen seine Schlüsse zieht. Man darf daher mit gutem Rechte behaupten, daß hier der philosophische Einschlag den theologischen Aufzug erheblich übersteigt. Aber alle Versuche, nun ein nach allen Seiten hin vollkommenes, harmonisch ausgebautes Lehrsystem rekonstruieren zu wollen, müssen notwendig fehlschlagen, da Buddha vielleicht gar nicht

die Fähigkeit, sicherlich aber gar nicht die Absicht gehabt hat, seine Gedanken so weit auszuspinnen und zu vertiefen, wie wir es von einem richtigen Philosophen erwarten. Er wollte nicht dem Rätsel des Daseins nachforschen — das hätte nach seiner Anschauung keinen Wert gehabt, „weil es keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zum Nirvāṇa führt“ — er nahm die Welt und ihre Existenz vielmehr einfach als etwas Gegebenes hin, um dessen Herkunft sich ein vernünftiger Mensch nicht kümmert, und begnügt sich damit, den Weg zu weisen, auf dem man zur Erlösung gelangen konnte, so daß man von dem schreklichsten Fluche auf Erden, der Wiedergeburt, befreit war. Das ist der Grundgedanke, der sich durch Buddhas Predigten hindurchzieht; mag er sie nun wirklich gehalten haben oder nicht.

Buddha ist aber auch kein Reformer auf sozialem Gebiete gewesen; die modernen Bestrebungen zur Hebung der unteren Stände waren in jener Zeit in Indien gänzlich unbekannt, und für die Armen und Entrechteten zu kämpfen, hatte Buddha um so weniger Grund, als ihm, der der Welt entsagt hatte, die Sorge um den Staat und die Gliederung der Gesellschaft durchaus fremd sein mußte. Es ist freilich wahr, daß unter den Mönchen, die sich um Buddha scharten, ein Vorrang auf Grund der Kaste nicht mehr bestand. Es wird ausdrücklich das Gleichnis vom Ozean und den Flüssen verwendet, um zu zeigen, daß in der buddhistischen Gemeinde die Mitglieder ihren Namen und ihre Abkunft aufgeben, geradeso wie die Ströme ihre Bezeichnung verlieren, sobald sie sich in das Meer ergossen haben. In der Theorie

wenigstens stand auch der Zutritt zum buddhistischen Mönchsorden allen Kasten offen; aber wir hören nur von ganz verschwindend seltenen Fällen, in denen ein Mann aus den untersten Schichten „seine Zuflucht zu Buddha genommen hat"; selbst der bekannteste unter ihnen, der Barbier Upāli, paßt nicht recht hierher, da er sozusagen hoffähig war und als ein persönlicher Freund der Söhne aus dem adligen Śakya-Geschlechte erscheint.

Außerdem aber darf man nicht vergessen, daß lange vor Buddha die allgemein anerkannte, selbstverständliche Einrichtung bestand, daß jedermann, ob reich oder arm, ob hoch oder niedrig, in eine der zahlreichen Ordensgemeinschaften treten konnte, wenn er der Welt entsagen und als Asket (Samaṇa, Śramaṇa) leben wollte. Wir hören auch nichts davon, daß es erst erbitterter Kämpfe bedurft hätte, um dem niedrig Geborenen die Möglichkeit zu schaffen, Bettelmönch zu werden; und selbst wenn Buddha Lust dazu gehabt hätte, für die Angehörigen der unteren Kasten in dieser Richtung einzutreten, so müßte er gesehen haben, daß da alle Arbeit schon längst in früheren Jahrhunderten getan worden war. Man möge sich, um den Buddhismus nicht zu überschätzen, doch immer der absolut gesicherten Tatsache erinnern, daß sein Stifter aus der Rüstkammer des Brahmanismus gerade seine wirksamsten Waffen entnommen hat: seine Dialektik wie seine Kunstausdrücke sind zu einem großen Teile brahmanisches Gut; die Entwicklung des indischen Denkens führt schnurstracks auf Buddha, ja, man kann sagen, er ist geradezu ein Postulat der brahmanischen Spekulation. Nur von hier aus ist der Buddhismus ganz zu verstehen, und nur unter der sicheren Führung der historischen Entfaltung des indischen Geistes wird es gelingen, eine sonst notwendig eintretende

schiefe Beurteilung zu vermeiden. Das sollten sich alle diejenigen gesagt sein lassen, die ohne die rechten Vorkenntnisse an den Buddhismus herantreten und ihn losgelöst von seinem Nährboden betrachten wollen.

Gegenüber der Kritiklosigkeit aber, die sich in so manchen Schriften über Buddhas Wirken breit macht, ist auch die Hyperkritik zu ihrem Rechte gekommen. In unserer Zeit, die sogar die historische Persönlichkeit Christi leugnen zu müssen gemeint hat, kann es gewiß nicht überraschen, auch gelegentlich der Hypothese zu begegnen, die allen Ernstes den Sonnenheros in Buddha sieht,[1]) der aus dem dunklen Mutterschoße der Māyā — den nächtlichen Wolken — geboren wird, in heißem Kampfe den Teufel — den Dämon der Gewitterwolke — überwindet, das Rad der Lehre — die leuchtende Sonnenscheibe — rollen läßt, den schrecklichen Untergang seines Hauses — das Ersterben seiner Strahlen im blutigroten Lichte der Abenddämmerung — erlebt und endlich selber auf dem Scheiterhaufen sein Ende findet, den die Wasser des Himmels löschen — das Versinken der letzten Strahlen der Sonne im Naß der Abenddünste. Auch an den Hauptnamen in der Lebensgeschichte Buddhas hat man Anstoß genommen: Māyā, Kapilavastu etc. scheinen nur zu sehr allegorischer Deutung zugänglich zu sein und keinerlei geschichtliche Wahrheit zu erhalten. Nun besitzen wir ja allerdings keine zeitgenössischen Berichte über Buddhas Lebensgang; wir sind dafür auf spätere Quellen angewiesen, deren Angaben wir aber gewiß trauen dürfen, da sie sich zu schlicht und natürlich geben, als daß die bekanntlich maßlos ausschweifende Phantasie

---

[1]) Emile Senart, Essai sur la légende du Buddha, 2. éd. rev., Paris 1882.

der Kirchengelehrten sie frei erfunden haben könnte. Die innere Wahrscheinlichkeit in diesen Berichten spricht durchaus für ihre Zuverlässigkeit; wir können nur bedauern, daß sie alles vermissen lassen, was uns über den geistigen Werdegang Buddhas Aufschluß geben könnte.

Aber alle Zweifel an der Tatsache der Existenz Buddhas würden mit einem Schlage verschwinden, wenn die Funde, die man 1898 bei Piprāvā in den nepalesischen Terāi, in unmittelbarer Nähe von Kapilavastu, beim Öffnen eines uralten Stūpa (Reliquienhügels) gemacht hat, als zweifellos echte Buddha-Reliquien, nämlich als der den Śakyas von Kapilavastu überwiesene achte Teil der Überreste des Erleuchteten, zu verweisen wären. Leider ist es damit, trotz der Zuversichtlichkeit Pischels,[1]) nicht weit her, wie man aus den Argumenten ersehen kann, die ganz neuerdings R. Otto Franke[2]) im Anschluß an die beiden französischen Forscher Senart und August Barth gegen die Echtheit vorgebracht hat, und auf jeden Fall die ernsteste Beachtung verdienen.

Den Skeptizismus des letztgenannten Forschers,[3]) der in Buddha keine historische Persönlichkeit, sondern nur irgend einen N. N. sieht und behauptet, daß wir über ihn auch nicht das geringste wüßten, möchte ich mir einstweilen bei aller Hochachtung vor seinen wissenschaftlichen Verdiensten noch nicht aneignen. Ich gebe also im folgenden in aller Kürze das Wenige wieder, was man als den Lebenslauf des größten Inders anzusehen gewöhnt ist.

---

[1]) Leben und Lehre des Buddha, 3. Aufl., S. 43 f.

[2]) Ostasiatische Zeitschrift IV, Heft 1/2 (Zusammenstellung aller bisher versuchten Deutungen der Inschrift, die auf einem der im Stūpa gefundenen Gefäße steht und eben leider sehr vieldeutig ist).

[3]) ZDMG 69 (1915), S. 455 f.; Theol. Literaturzeitung, 14. März 1914, S. 164 ff. Vgl. auch Oldenberg, Buddha, 6. Aufl., S. 90 ff.

In dem adligen Geschlechte der Sakya (im heutigen Gorakhpur-Bezirk) ist der spätere „Erleuchtete" um 560 v. Chr. als spätes Kind des Suddhodana geboren und Siddhattha genannt worden; ein anderer Name, Gautama (Gotama), ist von seiner Familie hergenommen, während Buddha nur ein Ehrenname ist. Das üppige Leben, das er der Sitte entsprechend als Jüngling führte, mußte seinem ernsten Sinn bald so schal erscheinen, daß er Weib und Kind fluchtähnlich im Stich lassen konnte, um in die „Heimatlosigkeit" einzugehen. Aber weder die Metaphysik des Brahmanismus noch die grausame Ertötung des Fleisches, der er sich sechs Jahre lang in strengster Askese widmete, vermochten ihn zu befriedigen, und so versuchte er es denn, aus sich heraus einen Weg zu finden, der zur Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten führt. Unter dem Baume der Erkenntnis kam ihm endlich die Erleuchtung; er war Buddha geworden. Nach einer kurzen Zeit innerer Sammlung, in der ihm auch die ernstlichsten Zweifel kamen, ob er überhaupt das Ergebnis seiner langjährigen Seelenkämpfe der Mitwelt zugänglich machen sollte, da ja die neue Lehre gar zu viel vom Verstande und vom Herzen verlangte, trat er nun als Wanderprediger auf, um zunächst in der „Predigt von Benares", dem genauen Ebenbilde der „Bergpredigt", seine Lehre in ihren Grundzügen klarzulegen. Das ganze Leben Buddhas ist dann ausgefüllt von Belehrungen und Bekehrungen des Volkes, das von allen Seiten herbeiströmte, um den neuen Apostel zu hören, und so wuchs die junge Gemeinde bald riesengroß heran; zunächst natürlich in dem Gebiete der eigentlichen Lehrtätigkeit des Meisters, dessen Wanderungen ungefähr das Areal der heutigen Länder Oudh und Bihar umfaßten; die alten Königreiche Kosala und Magadha, deren

Residenzen — Sāvatthi, heute Sahet Mahet, und Rājagaha, das heutige Rājgir — etwa so weit auseinander liegen als Berlin und Köln. Während der Regenzeit unterbrach Buddha sein Wanderleben, um in der Nähe von Dörfern und Städten die drei feuchten Monate in stiller Zurückgezogenheit zu verbringen; so war es sicherlich schon lange vor dem Auftreten des „Erleuchteten“ von den geistlichen Orden gehalten worden, und so blieb es auch hergebrachte Sitte, an der die Wandermönche um so mehr festhalten mußten, als sie sonst ja auf Schritt und Tritt gegen das Gebot, kein Lebewesen, auch das niedrigste nicht, zu töten, verstoßen hätten.

Fünfundvierzig Jahre hat Buddhas Wanderleben gedauert; nach vielen Tausenden zählten die Bekehrten, darunter als bedeutungsvollste Erscheinung König Bimbisāra von Magadha, in dem die neue Lehre einen mächtigen Gönner fand; dann die so überaus sympathische, an Johannes erinnernde Persönlichkeit des Ānanda, „den der Meister lieb hatte“, und neben ihm dann der buddhistische Judas Jscharioth, Devadatta, dessen Anschläge gegen die Autorität und das Leben Buddhas freilich keinen Erfolg hatten; endlich die beiden hervorragendsten Schüler, Sāriputta und Moggallāna, zwei Brahmanen, die ihr langes Leben hindurch dem Meister treu geblieben sind. — Buddhas Ende kündigte sich mit einer schweren Erkrankung an, die er mit der Kraft seines Willens überwand; drei Monate später ging er, um 480 v. Chr., bei Kusināra in das Nirvāṇa ein mit den Worten: „Wahrlich, ihr Mönche, ich sage euch: alles ist dem Vergehen unterworfen; strebt unermüdlich nach Vollkommenheit“. Mit königlichem Pomp wurde sein Leichnam verbrannt, die Überreste gesammelt und, in acht Teile geteilt, an

die Staaten abgegeben, in denen der Erleuchtete gewirkt hatte.

Was Buddhas Lehre angeht, so sind wir vielleicht berechtigt, der Tradition Glauben zu schenken, der zufolge Buddha lange nicht alles von dem verkündigt hat, was er wußte, sondern eine kluge, auf die praktische Seite gerichtete Auswahl traf, die alles verschwieg, was nicht unmittelbar zum Heile führte. Für uns ist das freilich gerade der wichtigste Teil: die metaphysische Begründung des Systems, deren Fehlen wir um so schmerzlicher vermissen, als wir schon bei der Übertragung der buddhistischen Kunstausdrücke in moderne Begriffe mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben und das System zudem nichts weniger als ein geschlossener Ring ist: da, wo wir der Führung am meisten bedürfen, gähnt eine schier unüberbrückbare Kluft.

Den Kern der buddhistischen Lehre bilden die vier heiligen Wahrheiten; sie unterscheiden dieselbe von allen anderen Glaubensbekenntnissen, denn sie sind es gewesen, mit deren Formulierung Buddha das Ziel seines Strebens erreicht hatte.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint zu sein ist Leiden, von Liebem getrennt zu sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden; kurz, die fünferlei Objekte des Ergreifens sind Leiden.“

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst.“

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren."

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken."

Der erste dieser vier Glaubenssätze bringt den buddhistischen Pessimismus zum Ausdruck, der übrigens durchaus von der brahmanischen Spekulation entlehnt ist: wie für diese das unendlich vollkommene Brahman oder der Ātman als das einzig Erstrebenswerte gilt, so für den Buddhisten das Nirvāṇa; und als Gegensatz dazu haben wir dann hier wie dort die elende Welt des Saṃsāra, des Wechsels zwischen Geburt, Altern und Tod, dessen Grundstimmung Leiden ist, wobei ein Leiden immer wieder neues Leiden hervorbringt, solange das Wissen noch nicht erlangt ist, welches Erlösung von diesem Kreislauf bewirkt. Stellt sich also der Buddhismus mit dieser pessimistischen Weltanschauung als ein Kind seiner Zeit dar, so unterscheidet er sich doch darin von dem brahmanischen Systeme, daß er sich damit begnügt, das Leiden als tatsächlich vorhanden zu bezeichnen; die metaphysische Erklärung dafür bleibt er aber schuldig, da eine solche als zum Heile nicht unbedingt nötig erachtet wurde. Man darf sich nun nicht etwa einbilden, als wäre diese Weltanschauung geeignet gewesen, ihre Bekenner zu griesgrämigen Menschen zu stempeln; der überzeugte Buddhist hofft mit derselben

Freudigkeit auf die Erlösung wie der gläubige Christ und denkt gar nicht daran, mit der Weltordnung mißmutig zu hadern.

Daß wir aber in dieser Welt des Leidens leben müssen, daran ist der „Durst" schuld, der Wille zum Leben, der uns von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt. Dieser Zusatz ist überaus wichtig: es genügt nicht, diesen Willen einfach abzuschneiden, etwa durch Selbstmord; es spielt hier die Lehre vom Karma und der dadurch bedingten Seelenwanderung eine große Rolle! Der Begriff „Durst" und die so wichtige Stellung desselben innerhalb der vier Wahrheiten ist schon in ältester Zeit als dunkel und erklärungsbedürftig erschienen, und so greift hier eine außerordentlich wichtige Formel helfend ein, die man gewöhnlich als die Formel vom Kausalnexus des Entstehens bezeichnet. An ihrer Spitze nun steht derjenige Begriff, der, auch seinerseits aus der brahmanischen Spekulation übernommen, den Buddhismus richtig charakterisiert: das Nichtwissen. Es handelt sich also nicht um Glauben, sondern um Erkennen! Träger und Inhalt dieses Nichtwissens sind nun freilich zunächst nicht genannt; es läßt sich aber leicht einsehen, daß wenigstens in der ältesten Phase des Buddhismus das Nichtwissen einzig und allein die Unkenntnis bezüglich der vier heiligen Wahrheiten ist, mögen auch die Kirchenväter späterer Jahrhunderte daraus eine kosmogonische Potenz gemacht haben, die sich der Māyā der Brahmanen würdig zur Seite stellt. Soll aber der letzte Grund unserer leidensreichen Existenz das Nichtwissen sein, so muß man freilich die Theorie der Seelenwanderung zu Hilfe rufen, um einen einigermaßen befriedigenden logischen Zusammenhang herzustellen das Dasein nichtwissender Wesen entspringt dem Dasein

derjenigen nichtwissenden Individuen, die vor ihnen da waren, das wird mit „und so weiter" ins Unendliche zurückgeführt, ohne daß man sich dabei aufhielt, die letzte Wurzel dieses Geburtenkreislaufes aufzugraben: man setzt das Dasein einfach als eine Tatsache voraus; sein Wechsel ist wie der von Samen und Pflanze, Ei und Huhn!

Wenn wir nun die einzelnen Glieder jener Formel betrachten, so sehen wir, daß aus dem Nichtwissen die sog. Saṃkhāra's hervorgehen, die „Gestaltungen" oder „latente Eindrücke", „Tendenzen", die für die Anschauungen des späteren Individuums von bestimmendem Einfluß sind. Wir kommen dabei also mit anderen Worten auf die bekannte, dem Brahmanismus durchaus geläufige Lehre vom Karma, jener vergeltenden Kraft, die den Wesen ihren Weg auf der Seelenwanderung ganz genau, mit unerbittlicher Folgerichtigkeit, vorschreibt. Diese Saṃkhāra's erzeugen nun ihrerseits als ihre Summe das „Erkennen", das sich in irgendeinen Mutterleib senkt[1]) und dort „Name und Körperlichkeit", d. h. ein neues Individuum begründet, dessen ganz spezielle Beschaffenheit eben nichts weiter ist als die Folge des Karma, der Taten in einem früheren Dasein. Aus „Name und Körperlichkeit" entstehen dann die „sechs Gebiete": die Sinnesorgane und ihre Objekte, das sind nach indischer Anschauung Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib und Denken, welch letzterem als Objekt die Gedanken entsprechen. Indem nun diese Organe mit den ihnen zukommenden Objekten in Beziehung treten, entsteht eine „Berührung" und daraus „Empfindung", und aus dieser ergibt sich der „Durst", der als mächtigste Ursache des Leidens von

---

[1]) Man darf sich darunter nichts vorstellen, was irgendwie ein materielles Gepräge hätte.

einer Existenz zur andern führt. Wenn dann die Kausalitätsformel weiter lautet: „Aus dem Durste entsteht Ergreifen (der Sinnenwelt), aus dem Ergreifen entsteht Werden, aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klage, Leid, Kümmernis und Verzweiflung", so braucht man zwischen diesem letzten Teile der Formel und dem vorangehenden durchaus nicht etwa einen Riß in der logischen Entwicklung anzunehmen: das Individuum ist ja allerdings längst geboren; es empfindet „Durst": wenn nun wieder von Werden, Geburt etc. die Rede ist, so wird da offenbar bereits an ein neues Individuum gedacht. Wir hätten in der Formel also drei Existenzen zu unterscheiden: vorige Existenz (Nichtwissen, Gestaltungen, Erkennen), jetzige Existenz (Name und Körperlichkeit sechs Gebiete, Berührung, Durst, Ergreifen) und künftige Existenz (Werden, Geburt, Alter und Tod etc.).

Indem nun die Kausalität alles beherrscht, gibt es immer nur ein Auf und Nieder zwischen Werden und Vergehen, aber kein bleibendes Sein, so daß unser Begriff Substanz im Buddhismus keine Stätte hat. (Oldenberg drückt diese Tatsache im Hinblick auf den Brahmanismus sehr treffend in dem Satze aus, daß hier die kausalitätslose Substanz, im Buddhismus die substanzlose Kausalität waltet.) Daher kann man auch in gewissem Sinne sagen, daß Buddha die Existenz der Seele leugnet, wenn man sich dabei nur gegenwärtig hält, daß er ebensogut auch die des Körpers ablehnt, wie in dem berühmten Dialoge Milindapañho[1]) witzig genug ausgeführt wird.

---

[1]) ed. V. Trenckner, London 1880; englisch von Rhys Davids, SBE XXXV. XXXVI, London 1890, 1894; deutsch von F. O. Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, I, Berlin 1907. Vgl. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903, S. 95 ff.

Eines aber gibt es doch, wohin die Macht der Kausalität nicht reicht: das ist das letzte Ziel des Buddhisten, das Nirvāṇa, das „Erlöschen“, das er noch bei Lebzeiten erreicht, wenn er der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit teilhaftig geworden ist. In seiner späteren Entwicklung hat dann der Buddhismus als das, was den Gläubigen nach seinem Tode erwartet, das Nichts angenommen, während der Meister selbst darüber nichts gelehrt hat; und das wieder aus dem so oft betonten Grunde, weil es nichts zur Erlösung beitragen würde. So blieb es jedem Mönche überlassen, sich über das Jenseits seine eigenen Gedanken zu machen und zwischen dem restlosen Verlöschen und einer ewigen Seligkeit zu wählen.

Die vierte der heiligen Wahrheiten umfaßt die buddhistische Ethik. Abgesehen von den allgemein menschlichen Geboten der Sittlichkeit, die in allen höheren Religionssystemen wiederkehren, finden wir fünf Vorschriften, die, ohne etwas besonders Charakteristisches zu enthalten oder gar den Buddhismus damit gegen den Brahmanismus und Jinismus abzugrenzen, doch als die Hauptgebote resp. -verbote zu gelten haben: 1. kein lebendes Wesen zu töten; 2. sich nicht an fremdem Eigentum zu vergreifen; 3. nicht die Gattin eines anderen zu berühren (resp. für den Mönch: nicht gegen die Keuschheit zu sündigen); 4. nicht die Unwahrheit zu reden und 5. nicht berauschende Getränke zu trinken. Dazu kommt als hervorstechender Zug im Buddhismus das Erbarmen gegen alle Wesen und die Feindesliebe, wobei uns freilich ein kühler Hauch nicht verborgen bleiben kann, der uns aus den Betätigungen dieser Gebote entgegenweht. Die Tugend der Wohltätigkeit aber wird in einer Weise geübt, die wir oft nur als unsinnig bezeichnen

können. Alle diese äußeren Formen der Rechtschaffenheit erschöpfen aber bei weitem noch nicht die Aufgaben, die die sittliche Arbeit am eigenen Ich stellt: Beherrschung der Sinne auf Schritt und Tritt, Wachsamkeit, daß nicht Māra, der Versucher, Raum gewinne, und kontemplative Versenkung, die durch allerlei hypnotisierende Künste unterstützt wird, kommen hinzu, um endlich als Lohn die Weisheit zu ernten. Nicht mühelos wird das Ziel erreicht, und so verschieden ist die Dauer des Ringens, daß die buddhistische Lehre sogar mehrere Rangklassen von „Heiligen“ kennt, die ebensoviele Stufen zur Würde der „erhabenen, heiligen, universalen Buddhas“ bedeuten. Übrigens sind die Unterscheidungen für den Bestand der Lehre genau so belanglos, wie es die Person ihres Stifters auch ist: wenn für das Christentum die Person Christi das Fundament ist, so kann der Buddhismus seinen Begründer vollständig ausschalten, ohne daß das System dadurch irgendeine Einbuße erlitte. Trotzdem entwickelte sich recht bald ein ausgedehnter Reliquiendienst; die Haare, Nägel, Zähne und die bei der Feuerbestattung übriggebliebenen Knochen des Erleuchteten genossen fast göttliches Ansehen, ja sie galten zum Teil für wundertätig; so die Reliquien in Kanauj. Besonders berühmt ist bekanntlich der Augenzahn Buddhas, der im vierten Jahrhundert nach Ceylon gebracht und in Anurādhapura deponiert wurde. Als Aufbewahrungsort der Reliquien dienten die Dagob genannten Schreine, über denen dann noch ein Monument, Stūpa oder Thūpa, errichtet wurde.

* * *

Die Anhänger Buddhas zerfielen von Anfang an in zwei große Gruppen: auf der einen Seite die Mönche, die Männer der striktesten Observanz, auf der anderen

Seite ihre unumgänglich nötige Ergänzung, die Laiengenossen oder „Verehrer“ und „Verehrerinnen“, die aus irgendeinem Grunde in ihrem weltlichen Stande verharrten, aber ihre Zuneigung zu Buddha und seiner Lehre in sehr willkommener Weise dadurch bekundeten, daß sie sich durch Geschenke und Stiftungen aller Art verdient machten. Das war um so nötiger, als die Mönche für die Beschaffung alles dessen, was des Leibes Notdurft und Nahrung verlangte, durchaus auf die Mildtätigkeit der Laienschaft angewiesen waren; auch lange vor Buddhas Auftreten schon. Das Verhältnis zwischen ihr und der eigentlichen Gemeinde war freilich durch keinerlei rechtskräftige Satzungen geregelt; es bildete sich höchstens mit der Zeit eine Art Gewohnheitsrecht heraus, das aber nur in nebensächlichen Fragen des täglichen Lebens galt und nicht etwa der Gemeinde Exekutivgewalt gegenüber den Laien verschaffte.

Bald nach Buddhas Tode sollen die Mönche zu Rājagaha zu einem Konzil zusammengetreten sein, um die Lehre möglichst genau zu fixieren, und ein zweites Konzil mit ähnlichen Tendenzen wird von der Tradition nach Vesālī verlegt. Für historisch gesichert kann aber erst das dritte (zu Pāṭaliputra [= Patna] abgehaltene) Konzil gelten, auf dem der Glaube gereinigt und die Lehre für lange Zeit festgelegt wurde. Es fiel in die Zeit des Königs Aśoka Piyadasi, dessen Edikte in Form von Inschriften so überaus wichtige Urkunden darstellen. Seine Bekehrung nach einem zunächst wüsten Lebenswandel gab den Anstoß zu einer gewaltigen Ausbreitung des Buddhismus, zunächst nach Ceylon, wohin Mahendra, Aśokas Sohn, den neuen Glauben brachte; dann nach Gāndhāra und Maisor. Nach Aśokas Tode bis zu den Zeiten Kaniṣkas breitete sich dann der Buddhismus über

die Grenzen Indiens bis Baktrien und China aus und gewann in Ceylon die Übermacht. Hand in Hand mit dem Wachstum der Gemeinde ging allerdings die Spaltung in Sekten, so daß noch vor Kaniṣkas Auftreten die Zahl der als solcher anerkannten sich auf 18 belief. Unter der Regierung dieses Fürsten fand zu Jālandhara gegen 100 n. Chr. ein wichtiges Konzil statt, auf dem der Kanon der nördlichen Buddhisten festgestellt wurde, der brahmanische Einflüsse zeigt und sich auch in der Sprache von dem der südlichen unterscheidet: er ist in Sanskrit geschrieben, während dieser in Pāli abgefaßt ist. Eine Spaltung unter den nördlichen Buddhisten verursachte dann im zweiten Jahrhundert n. Chr. Nāgārjuna mit seiner überaus skeptischen Lehre, die man als Mahāyāna („das große Fahrzeug") bezeichnet zum Unterschiede von der Auffassung der anderen, die Hīnayāna heißt. Sie war es, die den Buddhismus immer mehr verflachen machte und zum Götzendienst stempelte, indem sie die drei Gottheiten Avalokiteśvara, Mañjuśrī und Vajradhara schuf. Endlich verbündete sich der Buddhismus im Norden auch noch mit Mystizismus und Magie, indem er sich mit der Tantra-Doktrin[1]) verquickte. Die Hauptblütezeit buddhistischer Scholastik fällt in das 6. und 7. Jahrhundert; dann bereitet sich langsam ein Verfall vor, der schließlich zur völligen Vernichtung des Buddhismus in Indien geführt hat. Wenn Personen genannt werden sollen, die den Grund dazu gelegt haben, so muß man an Kumārila und Śaṃkara erinnern. Mit dem Vordringen der Muhammedaner (13. Jahrhundert) begann endlich die Ausrottung der Buddhisten: ihre

[1]) Vgl. Winternitz, Geschichte der indischen Literatu, II, 273.

Klöster wurden verbrannt, die Mönche getötet oder zur Flucht nach anderen Ländern (Tibet, Nepal, Burma, Kamboja) gezwungen. In Kaschmir hielt sich der alte Glaube bis in das 14. Jahrhundert, wo dann der Islam vorherrschend wurde. Gegenwärtig zählt man in Indien nach dem Census von 1901 auf 10000 Köpfe nur 322 Buddhisten, wobei die stark besetzten Provinzen Assam und Burma mitgerechnet sind.[1])

* *
*

Gleichzeitig mit dem Stifter des Buddhismus lebte der Mann, auf den die noch jetzt bestehende Sekte der Jaina[2]) ihren Glauben zurückführt, Vaddhamāṇa (Sanskrit Vardhamāna), der Sohn eines Adeligen aus dem im heutigen Bihar ansässigen Geschlechte der Ñāya (Jñāta), daher Ñāyaputta (= Jñātaputra) genannt; seine Anhänger verehren ihn unter dem Namen Jina (Weltbesieger). Wie Buddha, so entstammte auch er jener geistig so rührigen Gegend am unteren Ganges, und sein Leben wie seine Lehre zeigt viel Ähnlichkeit mit der seines größeren und erfolgreicheren Zeitgenossen. Wie dieser war er der (599 v. Chr. geborene) Sohn eines vornehmen Kṣattriya, Siddhārtha mit Namen, der wahrscheinlich Vorsteher von Kandapura, der Vorstadt von Vesāli, war, wo die gleiche Feudalaristokratie herrschte wie bei den Śākya. Von Mutterseite her verwandt mit König Bimbisāra von Magadha, fand er ebenso wie Gautama in diesem einen Gönner seiner Lehre, und beide Religionssysteme verdanken ihr Aufblühen wesentlich

---

[1]) Die Gesamtsumme ist 9476759; davon kommen auf Burma 9184121, auf Assam 8911.

[2]) Litteratur s. S. 53.

dem Gedeihen des großen Reiches, an dessen Spitze jener Herrscher stand. Ñātaputta lebte bis zu seinem 31. Jahre im Elternhause; dann aber wandte er sich, wie Gautama, den brahmanischen Asketen zu, nach deren Regeln er zwölf Jahre lang, die letzten elf als nackter Asket („Gymnosophist“), strengsten Bußübungen oblag. Er erlangte so das höchste Wissen und gewann damit die Befreiung der Seele von den Fesseln der Körperlichkeit. Die letzten dreißig Jahre seines Lebens (bis 527) widmete er der Ausbreitung seiner Lehre und der Organisation seiner Ordensgemeinschaft.

Die nach seinem Ehrentitel Jina[1]) genannten Jaina glauben an eine größere Anzahl von Propheten (titthakara = Sanskrit tīrthakara) ihres Glaubens vor Ñātaputtā und verehren besonders den letzten unter ihnen, Pārśva oder Pārśvanātha. Mit Recht; denn dieser ist mehr als eine mythische Person: er ist der eigentliche Stifter der Jaïna-Lehre (776 v. Chr.?), während sein um mehrere Menschenalter jüngere Nachfolger Mahāvīra nur als ihr Reformator gelten darf. Schon zu Gautamas Zeit war die von Pārśva gestiftete Religionsgenossenschaft der Nigganṭha (Sanskrit: Nirgrantha) eine festgegründete Sekte, die nach den buddhistischen Chroniken der neuen Religion mehrfach Schwierigkeiten bereitet hat. Der Kanon der Jainas, deren Schriften in dem sog. Jaina-Prakrit abgefaßt sind, stammt erst aus dem 5. Jahrhundert n. Chr., als auf dem Konzile von Valabhī die heiligen Texte festgesetzt wurden; doch reichen die Schriften, aus denen sich jener Kanon entwickelt hat, mindestens bis ins 1., wahrscheinlich bis in 2. oder 3. Jahrhundert v. Chr. zurück.

[1]) Daneben auch Mahāvīra, „der große Held“.

Wie die Buddhisten, so stehen auch die Jainas mit ihrem Gefühle des Weltschmerzes und mit ihrem Verlangen nach Erlösung davon ganz auf dem Boden des Brahmanismus; in dem Punkte aber, der die buddhistische Philosophie am schärfsten von der der Brahmanen scheidet, folgen sie der älteren Vorstellung. Ihr System spricht der Seele ein wirkliches Vorhandensein zu; während der Lebenszeit an den grob materiellen Körper gefesselt, verläßt sie ihn im Tode, und und es bleibt ihr nur eine ätherisch-feine Hülle, bis sie durch das Karma (Kamma, s. S. 86), das moralische Gesamtergebnis der Handlungen eines Individuums, wieder zu neuen körperlichen Wiedergeburten und zu neuen Leiden gezwungen wird. Die buddhistische Philosophie gipfelt, wie weiter oben zu lesen steht, in der Erlösung von diesen Wiedergeburten; für den Jaina gibt es darüber hinaus noch ein wohlausgebildetes System hoher und höchster Wesen, die die Verehrung seitens der Menschen erheischen. In den verschiedenen Regionen, in denen er das Göttliche unterbringt, nehmen die Jina, die Allbesieger, die höchste Stelle ein. Sie allein, dem Tode und der Wiedergeburt entrückt, leben in ewiger, absoluter Reinheit fort. Es sind die von allem Irdischen befreiten Seelen der großen Propheten, deren Zahl bei dieser Religion weit größer ist als bei dem Buddhismus.

Der rechte Glaube, die rechte Erkenntnis und der rechte Wandel machen die „drei Kleinodien“ des Jainismus aus. Der rechte Glaube ist der an die Jinas und an das ganze System höherer Wesen; die rechte Erkenntnis gibt das philosophische Lehrgebäude der Jainas. Danach ist die Welt wirklich und ewig; die Seele ist tatsächlich vorhanden. Ihr Unglück ist das Gebundensein an den Körper; sie wird frei, wenn in ihr das Verlangen nach

Betätigung erlischt. Die Forderungen des reinen Wandels endlich decken sich fast ganz mit den buddhistischen; von den fünf Grundgeboten der Jainas sind die ersten vier gleich den brahmanischen: sie lauten: du sollst nichts Lebendes zerstören; du sollst nicht lügen; du sollst nicht nehmen, was dir nicht gegeben worden ist; du sollst dich des geschlechtlichen Umganges enthalten. Das fünfte Gebot aber faßt die übrigen buddhistischen Mönchsgebote in dem einen zusammen: du sollst auf alles Weltliche verzichten, besonders nichts dein eigen nennen. Neben der Wichtigkeit des Befolgung dieser Gebote erkennt die Jaina-Lehre aber auch noch den Wert strenger Askese als einer Beihilfe für die Erlösung an. Für die Laienschaft gelten alle diese Vorschriften auch, aber in wesentlich abgeschwächter Form; statt der Keuschheit hat er eheliche Treue zu geloben, statt der völligen Entsagung Genügsamkeit und Vermeidung der Habgier.

Um 80 n. Chr. schied sich die Gemeinde in die beiden noch heute bestehenden Sekten der Digambara („deren Kleid der Himmel ist“, d. h. nackt gehend) und der Śvetāmbara („weißgekleidet“), die sich in einigen Dogmen unterscheiden, sich gegenseitig befehden und jede eine eigene Literatur haben.

Später ist der Stifter der Lehre, geradeso wie Buddha, vergöttlicht worden. Überhaupt ist bei der höheren Bedeutung, die die Jainas dem Göttlichen einräumen, an Kultgegenständen kein Mangel. Alle Jaina-Tempel, mit Vorliebe auf hohen Bergen (Mount Abu, Mount Girnar in Gujarat etc), sind mit reichstem Schmuck ausgestattet und mit einer Überfülle von Darstellungen der verschiedenen Jina und ihrer Abzeichen (Ochs, Affe, Fisch etc.) geschmückt.

Bis heute hat sich diese Religionsform erhalten und sich zu manchen Zeiten großen Gedeihens erfreut, so im 5. Jahrhundert n. Chr. im Dekhan, im 6. in Gujarat. Nach der letzten Volkszählung (von 1901) leben in Indien 1 334 148 Jainas[1]), fast genau ein halbes Prozent (0,49) der Gesamtbevölkerung; und wo sich außerhalb der Heimat eine größere Anzahl von Hindus niedergelassen hat, wie in Ostafrika, sind auch sie vertreten. Sie werden überall als ehrliche und tüchtige Menschen geschätzt; in den größeren Städten Nordindiens wie auch im Dekhan sind sie durch ihre Zuverlässigkeit und Strebsamkeit als Kaufleute zu Wohlstand, oft zu großem Reichtum gelangt. Ihr Wohltun überschreitet vielfach die Grenze des Ernsten, wie in den vielen von ihnen gestifteten Tierhospitälern sowie in dem Seihtuche und dem kleinen Becher zu sehen ist, den sie beständig mit sich führen, um auch die kleinsten Lebewesen vor dem Tode durch Verschlucken oder Zertreten zu schützen.

[1]) Am dichtesten in der Rajputana Agency (342 595), Bombay Presidency (227 696), United Provinces (84 401), Gwalior (54 024), Baroda (48 290), Central Provinces (47 306), Panjāb (42 745), Haiderabad (20 345).

III. Literatur.[1]

Wer es unternimmt, die Geschichte der indischen Literatur zu schreiben, kommt sehr bald zu der Erkenntnis, sich in einem undurchdringlichen Urwalde zu befinden, in dem es zwar von allerlei merkwürdigem Getier wimmelt, Riesenbäume gen Himmel ragen und märchenhaft schöne Blumen leuchten und duften, aber weit und breit kein Weg und kein Steg zu sehen ist und giftige Schlangen den Wanderer zur Flucht zwingen.

---

[1]) Albrecht Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, Berlin 1852 (2. Aufl. Berlin 1876); Leopold von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung, Leipzig 1887; M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Leipzig 1908. 1913 [leider noch unvollständig; das Beste, was bisher geleistet worden ist!]; H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, Stuttgart und Berlin 1903; Wilhelm Geiger, Pāli, Literatur und Sprache [= Grundriß der indo-arischen Philologie, I. Band, 7. Heft], Straßburg 1916; Max Müller, History of ancient Sanskrit literature, London 1859; A. Baumgartner S. J., Geschichte der Weltliteratur II. Die Literaturen Indiens und Ostasiens, Freiburg i. B. 1902; P. Holler, The Student's Manual of Indian . . . literature, Rajahmundry 1901; A. A. Macdonell, A History of Sanskrit Literature, London 1900; V. Henry, Les Littératures de l' Inde, Paris 1904; R. Pischel in: Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VII (Die orientalischen Literaturen); Schuyler, M., Bibliography of the Sanskrit Drama, New York 1906.

Der Forscher sieht sich mit anderen Worten von vornherein genötigt, auf die geschichtliche Darstellung so gut wie ganz zu verzichten, denn leider hat es den Indern von jeher an historischem Sinn gefehlt, und was sie etwa an geschichtlichen Arbeiten geliefert haben, stellt eine so phantastische Mischung von Wahrheit und Dichtung, Tatsachen und Legenden, Irdischem und Über- resp. Unterirdischem dar, daß der europäisch geschulte Gelehrte verzweiflungsvoll diesen „Quellen" den Rücken zudreht. Einzelne Erzeugnisse der indischen Literatur sind ja allerdings von ihren Verfassern datiert worden; aber das sind eben nur einzelne! Die überwältigende Mehrzahl aber trägt diese so erwünschte Erkennungsmarke nicht, und so kommt es, daß selbst die berühmtesten Männer und Werke in ein Dunkel gehüllt sind, das zu lichten trotz aller redlicher Arbeit bis auf den heutigen Tag nicht gelungen ist. Man muß also zu dem Notbehelf greifen, die Zeit eines Autors auf Grund innerer und äußerer Merkmale schätzungsweise festzulegen, wobei es dann notwendig geschehen muß, daß die jeweiligen Ansichten oft um Jahrhunderte auseinandergehen!! Am allerschlimmsten ist es in dieser Hinsicht mit der ältesten indischen Literatur bestellt, d. h. mit den überaus zahlreichen und z. T. auch recht umfangreichen, auf jeden Fall aber für die Forschung sehr wichtigen, ja fast unentbehrlichen Werken, die zum Literaturkreise des Veda und des Epos (samt den hieran anschließenden Purāṇa) gehören: keines davon läßt sich auch nur mit einiger Sicherheit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit dem Jahrhundert nach festlegen. Man kann allenfalls, wie Winternitz sagt, „die Grenzen abstecken, innerhalb derer sich unser — Nichtwissen bewegt". Was uns an Kriterien und sicheren Daten zur

Verfügung steht, ist bald hergezählt.[1]) Vor allem scheidet die Sprache streng die Literatur des Veda von der des klassischen Sanskrit; sie muß in den Zeitraum vor 500 v. Chr. verlegt werden, da der Buddhismus die vedische Literatur in der Hauptsache als abgeschlossen voraussetzt; Buddhas Todesjahr aber wird ziemlich allgemein mit 477 v. Chr. angenommen. Dann ist der Zug Alexanders resp. sein Einfall in Indien 326 v. Chr. ein sicherer Anhaltspunkt, ebenso das Auftreten des von den Griechen Sandrakottos geheißenen Candragupta, der sich um 315 v. Chr. gegen die griechische Fremdherrschaft auflehnte und in Pāṭaliputra, dem Palibothra der Griechen, dem heutigen Patna, die Maurya-Dynastie gründete. An seinem Hofe weilte (als Abgesandter des Seleukos) Megasthenes, dessen allerdings nur in Bruchstücken erhaltene Schrift *τὰ Ἰνδικά* wertvolle Schilderungen des indischen Lebens seiner Zeit enthält und für die Datierung mancher Literaturwerke Fingerzeige gibt. Da ist weiter Candraguptas Enkel Aśoka, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts (259 oder 269 v. Chr.) gekrönt wurde; der berühmte Schirmherr des Buddhismus, dessen Felsen- und Säuleninschriften die ältesten datierten Zeugnisse indischer Schrift sind. Zeitlich genau festgelegt ist auch der Sturz der Maurya-Dynastie (178 v. Chr.), sowie das Auftreten des griechisch-baktrischen Königs Menander, der in einem berühmten buddhistischen Werke als Milinda erscheint. Vom fünften Jahrhundert n. Chr. an haben wir endlich die große Menge der Inschriften,[2])

[1]) Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß namentlich in späterer Zeit manche Autoren, besonders auch Astronomen, genaue Angaben über ihre Zeit und Familienverhältnisse gemacht haben.

[2]) Corpus Inscriptionum Indicarum, Calcutta 1877 ff.; Epigraphia Indica, Calcutta 1890 ff.; South Indian inscriptions, Madras 1890 ff.

die über viele dunkle Fragen der Chronologie Aufschluß gegeben haben und gewiß noch weiter geben werden; und endlich dürfen nicht vergessen werden die chinesischen Pilger, die nach Indien wanderten, um die heiligen Stätten aufzusuchen, an denen Buddha geweilt und gewirkt hatte: Fa-hian (399 n. Chr.), Hiuen-Tsiang (630 bis 645) und I-tsing (671—695), deren Reiseberichte uns bezüglich mancher Literaturwerke und Altertümer wertvolle Belehrung bieten. Ihnen mag noch der arabische Reisende Alberūnī[1]) angegliedert werden, der ebenfalls ein wichtiges Buch über Indien geschrieben hat.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich sodann aus dem ganz gewaltigen Umfange des Stoffes, den es hier zu bewältigen gibt. Das ist ja nun freilich eine Sache, die im letzten Grunde nur die physische Kraft des Bearbeiters angeht und höchstens sein Sitzfleisch inkommodiert; sie gewinnt auch erst dann einige Bedeutung, wenn es sich darum handelt, das Wesentliche vom Nebensächlichen zu scheiden, wie es z. B. die Aufgabe der vorliegenden Skizze ist. Immerhin gibt der Raum, in dem die indische Literatur entstanden und die Zeit, während deren Verlauf sie geschaffen worden ist, recht sehr zu denken. Indien ist ein Land von der Größe Europas mit Ausschluß von Rußland, und allermindestens drei Jahrtausende sind hier Gelehrte und Dichter tätig gewesen — fast ohne Unterbrechung! So ist wohl zu begreifen, daß die nackte Liste aller Namen ein dreibändiges Werk in Quart von fast 1200 Seiten bildet.[2]) Und diese enthält dabei nur Sanskritwerke, läßt also

[1]) Alberuni's India . . . An English edition . . . by Edward C. Sachau. London 1888 (New edition 1910).

[2]) Theodor Aufrecht, Catalogus Catalogorum, Leipzig 1891. 1896. 1903.

die alten Dialekte ebenso wie die modernen Volkssprachen unberücksichtigt!

Selbstverständlich ist der Wert der einzelnen Erzeugnisse dieser bis in unsere Tage fortgesetzten Geistesarbeit an sich und noch mehr vom Standpunkte des modernen Menschen betrachtet überaus ungleich. Vor allem zu nennen wäre wohl die religiöse Literatur, die ja auch zeitlich an der Spitze steht; und zwar nicht nur die der Brahmanen, sondern auch der Buddhisten, die bekanntlich eine riesige Menge von wichtigen Werken überliefert haben; ferner die der Jaina und schließlich auch der übrigen religiösen Sekten, an denen ja in Indien kein Mangel ist. An diesen Merksteinen der Entwicklung des menschlichen Geistes darf keiner ohne die ernsteste Aufmerksamkeit vorübergehen, der vergleichende Religionswissenschaft treibt. Ein ähnliches Interesse erwecken die Arbeiten der Philosophen, Grammatiker und Ästhetiker, welch letztere sich seit alten Zeiten tiefschürfend alle Mühe gegeben haben, das Wesen der Poesie zu ergründen, während die übrige Fachwissenschaft im allgemeinen nur antiquarischen Wert besitzt und die dramatischen Werke sowie die Lyrik in ihrer (wie bei uns zu Lande!) erdrückenden Fülle, abgesehen von einigen wenigen Perlen, doch gar zu orientalisch verschnörkelt sind, als daß sie bei uns einen ästhetischen Genuß zu bereiten imstande wären. Als besonders rühmliche Ausnahmen müssen wir hier aber die Spruchdichtung[1]) und dann die Märchen und Fabeln nennen, worin es die Inder zu einer unerreichten Meisterschaft gebracht haben. Letztere haben zudem einen neuen

[1]) Otto Böhtlingk, Indische Sprüche, Sanskrit und Deutsch, St. Petersburg 1863–65 (2. Aufl. 1870–72).

Zweig am Baume der Wissenschaft sprossen lassen: die vergleichende Märchenforschung.

Über die äußere Form wäre noch ein Wort zu sagen, insofern in Indien von jeher eine merkwürdige Vorliebe für die gebundene Rede bestanden hat. Des Lucretius Lehrgedicht „de rerum natura“ ist ein Unikum der klassischen Literatur; im Sanskrit wimmelt es geradezu von in Verse gebrachten Handbüchern, die freilich des römischen Dichters Kunst auch nicht entfernt erreichen. Man kann eben alles in poetischer Form abhandeln: Philosophie, Jus, Medizin, Astronomie, Architektur, ja selbst Grammatik und Lexikon! Es ist mit ein Charakteristikum des indischen Geistes, daß er die Grenze zwischen Dichter und Gelehrtem nie recht scharf gezogen hat, so daß es gar nichts Auffälliges hat, wenn uns da z. B. ein Kunstepos begegnet, welches in seinen zweiundzwanzig Gesängen weniger die Schicksale seines Helden Rāma schildern, als vielmehr die Regeln der Grammatik und Poetik einschärfen will, indem z. B. Gesang 14 nur Perfektformen bietet. Oder es schreibt ein Dichter — Halāyudha heißt der Gute — einen Panegyrikus auf seinen fürstlichen Patron und benutzt diese gewiss sehr passende Gelegenheit dazu, alle möglichen Verbalwurzeln in lehrreichster Form auftreten zu lassen!

Neben die Autoren haben sich nun auch noch die Kommentatoren gestellt. Zwar haben sie wesentlich dazu beigetragen, den Umfang der Literatur so ungeheuer anschwellen zu lassen; aber wir müssen doch diesen Männern wärmsten Dank zollen, da sie nicht nur das Verständnis der Texte erleichtern,[1]) sondern auch eine

[1]) Freilich begegnet auch nicht selten die Erscheinung, daß der Kommentar dunkler ist als der Originaltext. In diesem Falle gibt es dann wieder Superkommentare!

Fülle von Material enthalten, das uns sonst nicht zugänglich ist; ganz zu geschweigen von einer Anzahl gerade der bedeutendsten Kommentarwerke aus dem Gebiete der Philosophie, der Grammatik und der Rechtswissenschaft, die geradezu die Bedeutung von Originalen besitzen; so gelehrt und tiefgründig sind sie geschrieben. Mehr amüsant ist es zu sehen, daß mancher Dichter gleich selber eine Erläuterung zu seinem Elaborate verfaßt hat, in der richtigen Voraussetzung, daß doch kein Mensch sich die Mühe geben werde, wochenlang zu schwitzen, um den Sinn einer einzigen Strophe zu erfassen — oder auch nicht! Man muß dazu wissen, daß das Sanskrit, auch ohne es zu wollen, zu Zweideutigkeiten und Mißverständnissen nur zu leicht Veranlassung gibt; wieviel mehr, wenn jemand auf die unselige Idee kommt, aus dieser Tatsache Kapital zu schlagen und nun etwa gleich ein Heldengedicht fabriziert, das in denselben Worten zwei oder drei Geschichten gleichzeitig erzählt; oder wenn so ein Skribifax Strophen drechselt, die man von vorn und hinten lesen kann, ohne daß sich Wortlaut und Sinn auch nur im geringsten ändern; oder solche, die nur zwei Konsonanten oder gar nur einen enthalten. Ich gebe ein paar Beispiele und bemerke noch, daß die Zitate mit Ausnahme des ersten dem Kunstepos des Māgha entnommen sind, der die Sprache ganz meisterhaft beherrscht und wegen vieler Schönheiten im einzelnen hohe Anerkennung verdient.

Narmadām anu tapasya śāntahṛd
dhṛṣṭa dhīra sikatāmaye kvacit
saṃsṛtāv iha parātmayogakṛt
kiṃ tadanyad api karma śarmaṇe?

Man kann das aber auch so lesen:

narmadām anu tapasy aśāntahṛd
dhṛṣṭadhī rasikatām aye kvacit etc.

Das erste Mal bedeutet das: „An dem sandigen Ufer der Narmadā vollbringe an irgendeiner Stelle Bußübungen, ruhigen Herzens, du Fester, Entschlossener! Welches andere Werk als dieses, welches mit der Weltseele vereint, gereicht hier auf Erden zum Heile?“ — Die andere Lesart ist zu übersetzen: „Indem ich im heißen Monat unruhigen Sinnes einem Freudenmädchen nachgehe, genieße ich an irgendeiner Stelle seligen Herzens die Lust der Liebe. Welches andere Werk als dieses, welches einen mit einer fremden Frau vereint, gereicht hier auf Erden zum Heile?“

Eine Strophe, die man von vorn und hinten lesen kann:[1])

sakāranānārakāsa-kāyasādadasāyakā
rasāhavā vāhasāra-nādavādadavādanā.

Eine Strophe mit nur zwei Konsonanten:

bhūribhir bhāribhir bhīrair bhūbhārair abhirebhire
bherīrebhibhir abhrābhair abhīrubhir ibhair ibhāḥ.[2])

Eine Strophe mit nur einem Konsonanten:

dādado duddaduddādī dādādo dūdadīdadoḥ
duddādaṃ[2]) dadade dudde dadādadadado 'dadaḥ.

Es wäre nun aber ein schlimmes Ding, wenn solche und ähnliche Kunststückchen, deren Zahl und Art man mit Leichtigkeit noch beträchtlich vermehren könnte, das eigentliche Wesen und den Höhepunkt der Sanskrit-Literatur bedeuteten. So traurig liegen die Verhältnisse denn doch wahrlich nicht! Nein, ganz im Gegenteil: neben einer Fülle von rein ästhetisch Schönem entnehmen wir der Sanskrit-Literatur, zu welcher Disziplin auch immer wir uns wenden, Anregung in Menge, und

---

[1]) Es geschieht nach Silben und jede Vershälfte für sich.
[2]) ḥ und ṃ stören nach indischer Anschauung nicht.

es gibt da nicht wenig Leistungen, die noch heute als Meisterstücke zu gelten haben. Ich denke dabei zuerst an die großartige Grammatik des Pāṇini sowie an die philosophischen Schriften, von denen Deußen gesagt hat, es sei gar nicht vorauszusehen, „ob und inwieweit nicht ein vollständiges und zureichendes Bekanntwerden indischer Weisheit in dem religiösen und philosophischen Denken des Abendlandes nach und nach eine nicht so sehr die Oberfläche wie gerade die letzten Tiefen berührende Umwälzung zur Folge haben wird." Jedenfalls harrt das ungeheuere Material, was in der Sanskrit-Literatur aufgespeichert liegt, größtenteils noch der völligen Nutzbarmachung für die Menschheit. Wir dürfen nicht vergessen, daß das wissenschaftliche Studium des Sanskrit in Europa von verhältnismäßig jungem Datum ist, indem wenig mehr als ein Jahrhundert verflossen ist, seit man im Okzident begonnen hat, sich mit dieser Sprache und ihrer Literatur zu beschäftigen.[1]) Was in dieser Hinsicht von einzelnen Reisenden und Missionaren des 17. und 18. Jahrhunderts geleistet worden ist, kann hier als Eintagserscheinung ohne tiefergehende Wirkung übergangen werden. Die Engländer haben das Verdienst, der Sanskrit-Philologie die Wege gebahnt zu haben, an der Spitze Warren Hastings, der Begründer der englischen Herrschaft in Indien, dann Charles Wilkins, von dem die erste in Sanskrit-Typen gesetzte Sanskrit-Grammatik stammt (1808), „le premier Européen peut-être qui ait vraiment su le sanscrit"; dann Sir William Jones (geb. 1746, gest. 1794), der Begründer der Asiatic Society of Bengal, der Übersetzer der Śakuntalā, die in

[1]) Ernst Windisch, Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde, erster Teil, Straßburg 1917 (= Grundriß der indo-arischen Philologie I, 1 B).

der deutschen Übertragung von Forster das Entzücken von Herder und Goethe erregte, der Herausgeber des ersten Sanskrit-Textes, des Ṛtusaṃhāra (Kalkutta 1792); und drittens Henry Thomas Colebrooke, der eigentliche Begründer der Sanskrit-Philologie.

In Deutschland übte die indische Literatur auf die Romantiker eine ganz besondere Anziehungskraft aus, und so war denn August Wilhelm von Schlegel der erste deutsche Sanskrit-Professor: er wurde 1818 nach Bonn berufen. Dann nahm die junge Wissenschaft einen raschen, glänzenden Siegeszug: Männer wie Franz Bopp, Wilhelm von Humboldt, Friedrich Rückert, Max Müller, Theodor Aufrecht, Christian Lassen, Otto Böhtlingk, Rudolph Roth und Albrecht Weber sind die großen Bahnbrecher. —

Indem wir uns jetzt der Darstellung der vedischen Literatur zuwenden, müssen wir der merkwürdigen Tatsache gedenken, daß es eine vielumstrittene Frage ist, seit wann in Indien literarische Erzeugnisse schriftlich festgelegt worden sind. Die ältesten schriftlichen Denkmäler sind die Aśoka-Inschriften aus dem dritten Jahrhundert v. Chr.; die Paläographie lehrt aber, daß die damals verwendeten Schriftzeichen bereits eine lange Entwicklung durchgemacht haben müssen, und zwar gehen sie auf ein semitisches Alphabet zurück, wie es etwa um 800 v. Chr. in phönikischen Inschriften verwendet worden ist. Wann man nun aber in Indien begonnen hat, Texte niederzuschreiben und in Form von Manuskripten zu fixieren, darüber gibt es in der älteren (vedischen) Literatur keine verbürgte Nachricht, so wenig wie im buddhistischen Kanon, dessen Abschluß gegen 400 v. Chr. anzusetzen sein wird, wiewohl hier oft genug die Kunst des Schreibens als eine ausgezeichnete Fertigkeit erwähnt

wird. Das Gedächtnis hat damals wie noch heute in Indien das geschriebene Wort entbehrlich gemacht; man lernte einen Text nach dem Vortrage des Lehrers auswendig, so verwunderlich und erstaunlich uns das scheinen mag; das geschriebene Wort hat bis auf den heutigen Tag immer nur als Nebensache gegolten, und so muß es zum mindesten als wahrscheinlich angesehen werden, daß die Inder der älteren Zeit keine geschriebenen Texte gekannt haben. Jedenfalls gehören Manuskripte aus der Zeit vor dem vierzehnten Jahrhundert zu den allergrößten Seltenheiten, was sich leicht daraus erklärt, daß das meist verwendete Material — Palmblätter[1]) oder Birkenrinde — dem indischen Klima keinen langen Widerstand zu leisten vermag. Viel besser haben sich die beschriebenen Holztäfelchen gehalten, von denen M. A. Stein in der Taklamakān-Wüste eine große Menge ausgegraben hat; sie mögen in das vierte Jahrhundert, vielleicht auch noch höher hinauf gehören. Vereinzelt finden sich kleinere Texte auf silbernen oder kupfernen Tafeln, ja, ein ganzes Drama ist auf Steinplatten eingemeißelt worden![2])

Nun noch ein Wort über die Sprache, in der die uns hier beschäftigenden Texte abgefaßt sind. Man spricht ja ganz allgemein von „Sanskrit“, aber kann doch deutlich genug mehrere Entwicklungsstufen unterscheiden, die sich in ihren beiden Hauptgruppen zueinander etwa so verhalten wie die Sprache Homers zu der Platons. Da haben wir denn zunächst das Althoch-

[1]) Deren Verwendung läßt sich bis in das 1. Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen.

[2]) Madana's Pārijātamañjarī aus dem Jahre 1213, herausgegeben von E. Hultzsch in der Epigraphia Indica VIII, 9, S. 96—122 und Leipzig 1906. Nur die beiden ersten Akte sind erhalten.

indisch, die Sprache des Ṛgveda, auf der anderen Seite das Sanskrit der Literatur nach dem Grammatiker Pāṇini (350 v. Chr.): jenes ist viel reicher an Formen, besitzt z. B. einen Konjunktiv, sehr zahlreiche Aoriste und viele Infinitivendungen, zeichnet sich überhaupt durch viel größere Altertümlichkeit aus. Daneben haben sich die Volksdialekte entwickelt, die die indischen Grammatiker im Gegensatz zum Saṃskṛtam, der zurechtgemachten, vornehmen Sprache, Prākṛtam „gemeine Umgangssprache" nennen. Es gibt davon eine ganze Reihe von Arten, die uns im Drama und in den Schriften der Jainas erhalten sind, während eine andere Art, das Pāli, die heilige Sprache der Buddhisten ist. Alle diese bilden die Gruppe des Mittelindischen, während vom zehnten Jahrhundert an die Entwicklung des Neuindischen beginnt, wozu im Norden Garhwālī, Kumaonī, Kaśmīrī und Naipālī, im Osten Bihārī, Bengālī, Uriyā und Asāmī, im Westen Sindhī, Gujarātī, Panjābī und Hindī, im Süden Marāṭhī gehören. Dazu kommen noch die lingua franca Indiens, Urdū oder Hindustānī, und das Singhalesische. Die südindischen Sprachen endlich, Tamil, Telugu, Tulu, Malayālam und Kanaresisch, bilden die in ihrem Bau ganz abweichend geartete sog. dravidische Gruppe, für die noch keine Verwandtschaft mit irgendeiner der bekannten Sprachfamilien mit Sicherheit nachgewiesen ist.

* * *

Die vedische Literatur.

Veda „Wissen", d. h. das heilige Wissen, ist die zusammenfassende Bezeichnung für die älteste indische und zugleich indogermanische Literatur, sozusagen das Alte Testament Indiens; viele Jahrhunderte haben daran

gearbeitet und damit Dokumente geschaffen, die um ihres ehrwürdigen Alters und ihrer enormen Bedeutung willen einen hervorragenden Platz in der Weltliteratur beanspruchen dürfen. Sie stellen übrigens nur einen Bruchteil der Geistesarbeit der alten Inder dar; wir wissen, daß eine große Menge ihrer Werke verloren gegangen ist. Die ganze Masse zerfällt nun in drei voneinander deutlich geschiedene Klassen: 1. die Sammlungen von Hymnen, Gebeten, Zaubersprüchen, Opferformeln, Litaneien etc.; die sog. Saṃhitās; 2. die z. T. recht umfangreichen Prosatexte der Brāhmaṇas, die theologische Untersuchungen über die Mystik des Opfers und seiner Zeremonien enthalten; 3. die „Waldtexte“ (Āraṇyaka) und Upaniṣads, deren Name schon auf den Inhalt hindeutet: es sind die ältesten philosophischen Betrachtungen der Waldeinsiedler über die Welträtsel.

Von den Saṃhitās hat es eine große Anzahl gegeben; vier sind auf uns gekommen (z. T. in verschiedenen Rezensionen): 1. die Ṛgveda-Saṃhitā, der Veda der Hymnen; 2. die Sāmaveda-Saṃhitā, die Sammlung der Melodien; 3. die Yajurveda-Saṃhitā, die Sammlung der Opfersprüche[1]), 4. die Atharvaveda-Saṃhitā, die Sammlung der Zaubersprüche. Die Gesamtheit dieser Sammlungen samt den dazugehörigen Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads — jede Saṃhitā aber hat ihre eigenen Brāhmaṇas etc. — ist das, was wir die „Heilige Schrift“ nennen würden. In der Tat haben die Saṃhitās samt ihrem Zubehör (mit Ausnahme des Atharvaveda) für den Inder dieselbe Bedeutung wie bei uns das Alte und Neue Testament; nur gebrauchen sie dafür eine

[1]) Diese hat zwei voneinander stark abweichende Fassungen: die des „schwarzen“ und „weißen“ Yajurveda. Siehe darüber weiter unten.

Bezeichnung, die auf die mündliche Überlieferung dieser Texte hindeutet: Śruti, das Hören: diese ganze heilige Literatur gilt in Indien, selbst bei den Buddhisten und anderen heterodoxen Sekten, als von Gott Brahma ausgehaucht. Im Gegensatz dazu stehen die Texte der profanen Literatur (Smṛti), die sich zwar aufs engste an den Veda anschließen, aber doch nur Menschenwerk sind und unter dem Namen Kalpasūtras (Ritualbücher) zusammengefaßt werden. Das sind 1. die Śrautasūtra genannten Handbücher für die Priester, die die großen, oft viele Tage dauernden Opfer vollziehen; 2. die Gṛhyasūtras, Handbücher für die Opferhandlungen des täglichen Lebens (bei Geburt, Hochzeit, Tod, Hausbau etc.); 3. die Dharmasūtras, die Lehrbücher des weltlichen und geistlichen Rechtes. Außerdem gehören dann zu diesen Vedāṅga (Teilen, d. h. Hilfswissenschaften des Veda) genannten Texten auch noch phonetische, grammatische, etymologische, metrische und astronomische Abhandlungen, über die später ein Wort gesagt werden soll.

Die Ṛgveda-Saṃhitā[1])

ist das älteste Werk der ganzen vedischen Literatur und ihre Grundlage. Sie enthält in zehn Büchern 1028 Hymnen — eine andere Einteilung gibt acht „Achtel", jedes mit acht „Lektionen" — eine Anthologie,

---

[1]) Herausgegeben von Th. Aufrecht, 1861. 63; 2. Aufl. Bonn 1877; von Max Müller, London 1849—62 (2. Aufl. 1890—92). In Auswahl herausgegeben von Karl Geldner (Glossar und Kommentar), Stuttgart 1907—09. Übersetzt von A. Ludwig, Prag 1876—88; von Hermann Graßmann, Leipzig 1876—77; Siebzig Lieder, von Geldner und Kaegi, Tübingen 1875. Graßmann, Wörterbuch zum Rigveda, Leipzig 1863—75. Oldenberg, Ṛgveda, Textkritische und exegetische Noten. Berlin 1909—12; derselbe, Die Religion des Veda, Berlin 1894.

deren Sprache ihr unwiderleglich den Vorrang unter den Erzeugnissen des indischen Geistes zuweist, wenn sich auch gerade aus den sprachlichen Eigentümlichkeiten schließen läßt, daß wir im Ṛgveda nichts Einheitliches zu sehen haben, sondern eine (wir wissen nicht wann und von wem) zusammengestellte Sammlung von Liedern, die auf keinen Fall auch nur annähernd gleichzeitig gedichtet worden sind. Der älteste Teil ist in den Büchern II—VII zu finden, während I und X die jüngsten Lieder enthält. Daß besondere Texte vorhanden sind, die uns getreulich sogar die Namen der Verfasser der einzelnen Lieder angeben, könnte auf den ersten Blick als eine höchst willkommene Tatsache begrüßt werden. Leider ergibt sich aber bei näherem Zusehen, daß diese Dichter — und auch Dichterinnen sind darunter — keine greifbaren Personen sind, sondern allenfalls die Urahnen der betreffenden Sängerfamilien, in denen die Hymnen von Generation zu Generation vererbt wurden.

Neben der Sprache hat auch die Metrik bei der Entscheidung der Frage nach dem Alter des Ṛgveda ein Wort mitzureden; besonders gewichtig ist hier aber das ganze Milieu. Vor allem ist noch die Erinnerung an das Vorrücken der über die Pässe des Hindukusch nach dem Panjāb dringenden Arier und ihre Kämpfe mit den Aboriginern, der „schwarzen Haut“, lebendig. Noch spielt der Ganges keine Rolle, so wenig wie der Lotus, der Feigenbaum, der Tiger: er gehört Bengalen an, und soweit waren damals die Arier noch nicht gelangt. Ganz unbekannt ist im Ṛeveda auch der Reis, später bekanntlich die indische Körnerfrucht κατ' ἐξοχήν, wie denn überhaupt der Ackerbau gegenüber der Viehzucht eine ganz bescheidene Rolle spielt; Rinder und Rosse sind der am meisten gefeierte Besitz, nach dem

die Inder damals strebten. Es fehlt ferner auch jede Spur von dem Kastenwesen, das ja bekanntlich in den späteren Rechtsbüchern bis ins einzelnste geregelt erscheint. Die Stellung der Frau ist ganz wesentlich anders, d. h. günstiger als nachmals, wo sie z. B. nicht mehr an Opfern teilnehmen dürfen und überhaupt in jeder Weise durch demütigende Vorschriften in ihrer Bewegungsfreiheit gehemmt sind.

Der ästhetische Wert der einzelnen Hymnen ist ein recht ungleichmäßiger. Die einen erheben sich zu großer poetischer Schönheit, so daß man sich „durch viele dieser Lieder, hier durch die kindliche Einfalt, dort durch die Frische oder Zartheit der Empfindung, anderwärts durch die Kühnheit der Bilder, durch den Schwung der Phantasie mannigfach angezogen“ fühlt. Die anderen wiederum sind nicht der Sang gottbegnadeter Sänger, sondern einfach bestellte Ware oder von „priesterlichen Opfertechnikern“ „recht handwerksmäßig zusammengeleimt“. Für den Forscher spielt ja aber die ästhetische Frage hier gar keine Rolle; ihm ist es unendlich wertvoller, eine uralte Hymnensammlung zu besitzen, die für die Religionsentwicklung ein ganz unschätzbares Dokument insofern ist, als wir hier „eine Mythologie im Werden“ vor uns haben.

Soweit die Hymnen Lobpreisungen der Götter enthalten, sind die an Indra und Agni am häufigsten und voll Kraft und Pathos; mit die schönsten sind aber die an die Göttin der Morgenröte (Uṣas) gerichteten, von denen hier eine Probe (VI, 64):

In Majestät aufstrahlt die Morgenröte,
Weißglänzend wie der Wasser Silberwogen.
Sie macht die Pfade schön und leicht zu wandeln
Und ist so mild und gut und reich an Gaben.

Ja, du bist gut, du leuchtest weit, zum Himmel
Sind deines Lichtes Strahlen aufgeflogen.
Du schmückest dich und prangst mit deinem Busen
Und strahlst voll Hoheit, Göttin Morgenröte.

Es führt dich ein Gespann von roten Kühen,
Du Sel'ge, die du weit und breit dich ausdehnst.
Sie scheucht die Feinde wie ein Held mit Schleudern,
Und schlägt das Dunkel wie ein Wagenkämpfer.

Bequeme Pfade hast du selbst auf Bergen
Und schreitest, selber leuchtend, durch die Wolken.
So bring uns, Hohe, denn auf breiten Bahnen
Gedeih'n und Reichtum, Göttin Morgenröte!

Ja bring uns doch, die du mit deinen Rindern
Das Beste führest, Reichtum nach Gefallen!
Ja, Himmelstochter, die du dich als Göttin
Beim Morgensegen noch so mild gezeigt hast.

Die Vögel haben sich bereits erhoben
Und auch die Männer, die beim Frühlicht speisen.
Doch bringst du auch dem Sterblichen viel Schönes,
Der dich daheim ehrt, Göttin Morgenröte!

Die übrigen Lieder zerfallen — ohne daß sich allerdings immer eine reinliche Scheidung vornehmen läßt — in eigentliche Opfergesänge von großer Eintönigkeit, Totenbestattungslieder, dann die sehr interessanten und wichtigen philosophischen Hymnen, deren tiefsinnigster (X, 129) also beginnt:

Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her.
Wer hielt in Hut die Welt; wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals, noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar.
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

Dazu kommen weiter die sog. Ākhyāna-Hymnen, das sind in Dialogform gehaltene Erzählungen, die als epische Bruchstücke anzusprechen sind; Hochzeitslieder, Zauberlieder und endlich auch recht weltlich gestimmte „Preislieder", die die Freigebigkeit des Fürsten oder Opferherrn verherrlichen und in eine mehr oder minder plumpe captatio benevolentiae ausklingen. Als Probe der weltlichen Gedichte gebe ich das Lied vom Würfelspieler teilweise wieder (X, 34):

Mein Weib hat nie mich aufgereizt, gescholten,
Sie meint' es gut mit mir und meinen Freunden;
Obschon sie treu war, stieß ich sie doch von mir,
Dem Würfel, der mir alles gilt, zuliebe.

Nun haßt die Schwieger, weist mich ab die Gattin,
Des Spielers Klagen finden kein Erbarmen;
Ich weiß auch nicht, wozu ein Spieler gut wär',
So wenig als ein teurer Gaul im Alter.

Nach seinem Weibe greifen fremde Hände,
Indes mit Würfeln er auf Beute auszieht.
Der Vater, Bruder und die Mutter rufen:
„Wer ist der Mensch? Nur fort mit ihm in Banden!"

Und sag' ich mir: ich will nun nicht mehr spielen,
So lassen mich im Stich die Freunde alle;
Doch hör' ich wieder braune Würfel fallen,
So eil' ich wie zum Stelldichein die Buhle.

Sie sind wie Angeln, die sich bohren in das Fleisch,
Betrüger sind sie, brennen, quälen, peinigen;
Nach kurzem Glücke rauben sie den Sieger aus,
Dem Spieler sind sie dennoch süße Herzenslust.

Sie rollen nieder, hüpfen in die Höhe,
Und ohne Hände zwingen sie die Fäuste.
Die zauberhaften Kohlen auf dem Plane
Versengen jedes Herz, obwohl sie tot sind.

Verlassen grämt des Spielers Weib sich einsam,
Die Mutter, weil der Sohn — wer weiß, wo — umirrt.
Er selbst verschuldet geht voll Angst auf Diebstahl,
Verbirgt zur Nacht sich unter fremdem Dache.

Ein Weh ergreift ihn, wenn er sieht die Gattin,
Und wohlbestellte Heimat eines andern.
Am frühen Morgen schirrt er schon die Braunen;
Erlischt das Feuer, sinkt der Wicht zusammen.

* * *

Sāmaveda-Saṃhitā.[1])

Um die Bedeutung dieser „Melodiensammlung" richtig zu beurteilen, ist es nötig, sich über die Technik des altindischen Opfers klar zu werden. Es handelt sich dabei nicht um die alltäglichen häuslichen Feiern, sondern um die recht umständlichen, nur von vornehmen und reichen Leuten veranstalteten Opferfeste, zu deren richtiger Ausführung eine ganze Schar von Priestern mit vier Hauptpriestern an der Spitze gehörte. Das waren 1. der Hotar, „der Rufer", der die Götter zum Opfer herbeiruft; er rezitiert die Hymnen; 2. der Udgātar, „der Sänger"; er singt die Hymnen, wie der Name besagt, und begleitet damit die Libationen und andere Opferhandlungen; 3. der Adhvaryu, der „Opferverrichter", der diese letzteren vollzieht; er murmelt die Opfersprüche; 4. der Brāhmaṇa, der Oberpriester; er sucht das Opfer von Störungen aller Art zu bewahren. Dieser mußte in allen Sätteln gerecht sein und also das dreifache Wissen besitzen, d. h. im Ṛg-, Sāma- und Yajurveda gleich gut sich auskennen, während seine drei Amtsbrüder nur je einen zu verstehen brauchten, also der Hotar den Ṛgveda usw.

[1]) Theodor Benfey, Die Hymnen des Sâma-Veda, herausgegeben übersetzt und mit Glossar versehen, Leipzig 1848.

Die Sāmaveda-Saṃhitā ist nun die Sammlung von Texten, die als Träger von Melodien dienten und als solche für den Handgebrauch des Udgātar zusammengestellt wurden resp. ursprünglich durch mündlichen Vortrag vom Lehrer auf den Schüler kamen. Die uns erhaltene Rezension hat im Ganzen 1810 Verse, von denen alle bis auf 75 auch im Ṛgveda vorkommen, wenn auch natürlich mit z. T. abweichenden Lesarten, die ja aber hier gar keine Bedeutung haben, da im Sāmaveda wie gesagt nicht der Text, sondern die Melodie das Wesentliche ist.

Die Anordnung unserer Sammlung ist die, daß im ersten Teile, dem sog. Ārcikam, 585 Einzelstrophen stehen, auf die ebenso viele Melodien passen; etwa so, wenn bei uns jemand ein Liedertextbuch in der Weise zusammenstellen wollte, daß er von jedem Liede nur den Wortlaut der ersten Strophe gibt. Im zweiten Teile, dem sog. Uttarārcikam, stehen 400 Gesänge von vorwiegend je drei Strophen, geordnet nach der Reihenfolge der Opfer. Hier ist also der Liedertext nun vollständig gegeben. Aber die Melodien fehlen sowohl im Ārcikam als auch im Uttarārcikam; sie sind ursprünglich auch nur erst mündlich gelehrt und vererbt worden, und erst in späteren Zeiten wurden sie in den sog. Gānas („Gesangbüchern“) durch Notenschrift fixiert, wobei der Text in der Gestalt erscheint, den er beim Singen annimmt, d. h. mit allen Silbendehnungen, Wiederholungen etc.; wie wir z. B. schreiben würden: O-o, wie wohl ist mir am A-abend.[1]) Es braucht nicht versichert zu werden, daß unsere Saṃhitā, als literarisches Erzeugnis

[1]) Über diese älteste indische Musik gibt Burnell, The Ārsheya Brāhmaṇa . . . of the Sāma Veda, Mangalore 1876, in der Einleitung Auskunft.

angesehen, wertlos ist. Sie hat nur Bedeutung für die Geschichte der indischen Musik und allenfalls auch für die des Zauberwesens, insofern ihre Melodien noch in späterer Zeit für zauberkräftig angesehen wurden.

Die Yajurveda-Saṃhitā,

das Gebetbuch des Adhvaryu-Priesters, ist uns bis jetzt in nicht weniger als fünf Fassungen bekannt geworden. Das ist weiter nicht verwunderlich, wenn wir uns die Kompliziertheit des indischen Opfers vergegenwärtigen, bei der es nur zu leicht zu Meinungsverschiedenheiten kommen konnte, zumal auch noch lokale Verhältnisse dabei gewiß nicht ohne Einfluß geblieben sind. Vier von jenen Saṃhitās bilden den sog. schwarzen Yajurveda nämlich 1. das Kāṭhakam;[1] 2. die nur fragmentarisch vorhandene Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā; 3. die Maitrāyaṇī-Saṃhitā;[2] 4. die Taittirīya-Saṃhitā;[3] die fünfte, die Vājasaneyi-Saṃhitā,[4] bildet den sog. weißen Yajurveda. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen ist nach der gewöhnlichen, auf die indische Überlieferung zurückgehenden Anschauung der,

---

[1]) Kāṭhakam. Die Saṃhitā der Kaṭha-Çākhā, herausgegeben von Leopold von Schröder, Leipzig 1900—1910.

[2]) Herausgegeben von Leopold von Schröder, Leipzig 1881 bis 1886.

[3]) Herausgegeben von Albrecht Weber in den indischen Studien, Bd. 11 und 12 (Berlin 1871 und 1872). — Translated from the original Sanskrit prose and verse by A. B. Keith, Cambridge, Mass., 1914 (= Harvard Oriental Series, Vol. XVIII. XIX).

[4]) Herausgegeben von Albrecht Weber: The White Yajurveda, Part. I, . . . with the Commentary of Mahīdhara, Berlin-London 1852. — R. T. H. Griffith, The Texts of the White Yajurveda, translated with a popular Commentary, Benares 1899.

daß der weiße Yajurveda bloß die Opfersprüche enthält, während der schwarze dazu auch noch die Opferriten selbst und theologische Erörterungen gibt. Eine andere Erklärung hat Winternitz (Geschichte der indischen Literatur I, 149 Anm.). Danach haben die weißen Opfersprüche, die auch als „von der Sonne offenbart" bezeichnet werden, diesem Zusammenhange mit der Sonne ihren Namen zu verdanken; im Gegensatz dazu nannte man dann den älteren Yajurveda den schwarzen.

Den Inhalt unserer Saṃhitā bilden die Gebete bei den großen Opfern. Es sind dies Neu- und Vollmondsopfer, Manenopfer, Feueropfer, Jahreszeitenopfer, Soma-[1]) und Tieropfer, Königsweihe, Aufschichtung des Feueraltars, Pferdeopfer, Menschenopfer etc. Die Gebete sind teils metrisch (ṛc), teils in Prosa abgefaßt (yajus, wonach der Yajurveda benannt worden ist); die Verse finden sich auch hier wie beim Sāmaveda im Ṛgveda wieder, wenn auch mit Varianten, wie sie der besondere Zweck bisweilen erforderte. Charakteristisch aber für den Yajurveda sind die Prosa-Formeln, wie z. B. „Dich für Agni"; „Dich zum Saft, dich zur Kraft"; „Dies, Agni, ist dein Anzünder; durch ihn sollst du wachsen und gedeihen. Mögen auch wir wachsen und gedeihen!" Manche von diesen Formeln sind geradezu Zaubersprüche, andere wieder gehören zu den so beliebten Rätselspielen, wie z. B. folgendes Zwiegespräch zwischen Hotar und Adhvaryu:

„Wer wandelt einsam seinen Weg?
Wer wird von neuem stets geboren?

---

[1]) Dazu gehört der Soma-Trank, aus der Pflanze Sarcostemma brevistigma (Asclepias acida Roxb) gepreßt und vergohren, der berauschend wirkt und als den Göttern willkommenes Getränk auch bei den Iraniern (unter dem Namen Haōma) galt.

Was ist für Kälte die Arznei?
Wie heißt das große Korngefäß?"

„Die Sonne wandelt einsam ihren Weg,
Der Mond wird immer wieder neu geboren,
Das Feuer ist für Kälte die Arznei,
Die Erde ist das große Korngefäß."

„Was ist das sonnengleiche Licht?
Wie heißt die Flut, die gleich dem Meere?
Und was ist größer als die Erde?
Was ist's, wovon kein Maß man kennt?"

„Das Brahman ist das sonnengleiche Licht,
Der Himmel ist die Flut, die gleich dem Meere,
Und größer als die Erde ist Gott Indra,
Doch ist's die Kuh, von der kein Maß man kennt."

„In welche Dinge ist der Puruṣa[1]) gedrungen?
Und welche Dinge sind im Puruṣa enthalten?
Das Rätsel gebe ich dir auf zur Lösung;
Was hast du nun zur Antwort drauf zu sagen?"

„Die Fünfe[2]) sind's, in die der Puruṣa gedrungen,
Und eben diese sind im Puruṣa enthalten.
Das ist's, was ich als Antwort dir ersonnen;
An Wunderkraft des Wissens bist du mir nicht über."

Im Yajurveda begegnen uns endlich auch die an sich sinnlosen Silben und Wörter svāhā, svadhā, vaṣat, vāṭ, veṭ, om, die für ungemein heilig gelten und Jahrhunderte später, in der sog. Tantra-Literatur, eine große Rolle spielen.

* * *

[1]) Der Weltgeist und zugleich der Mensch.
[2]) Die fünf Sinne.

Die Atharvaveda-Saṃhitā.[1])

Atharvaveda bedeutet zunächst „der Veda der Atharvan genannten Feuerpriester“, dann „der Veda, der die Zauberformeln enthält“. Der älteste Name ist aber Atharvāṅgirasas, d. h. die Atharvans und Aṅgiras resp. deren Zaubersprüche, von denen die der ersteren die Beschwörungen, wie z. B. die Sprüche zur Heilung von Krankheiten, die letzteren die Verfluchungen enthalten.

In zwanzig Bücher eingeteilt, umfaßt die Atharvaveda-Saṃhitā 731 Hymnen von sehr verschiedener Länge; Buch XIX und XX sind spätere Zusätze, letzteres besteht fast nur aus Liedern, die wörtlich aus dem Ṛgveda entnommen sind. Daraus entlehnt ist außerdem noch ein Siebentel des Ganzen, wie denn überhaupt die Ähnlichkeit zwischen den beiden Saṃhitās in sprachlicher und metrischer Hinsicht eine große ist. Es muß aber betont werden, daß (z. T. wenigstens) die Sprache und die freier

---

[1]) Herausgegeben von Roth und W. D. Whitney, Berlin 1856. — The Kaschmīrian Atharva-Veda . . . reproduced . . . by M. Bloomfield and R. Garbe, Stuttgart 1901. Julius Grill, Hundert Lieder des Atharva-Veda, Tübingen 1879 (2. Aufl., Stuttgart 1888). Teilweise deutsche Übersetzung von Alfred Ludwig in seinem Rigveda, Bd. 3, S. 428—551; von Albrecht Weber [Buch I—V, XIV] in den Indischen Studien, Bd. 4, 5, 13, 17, 18 und [Buch XVIII] in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1895 und 1896; von Theodor Aufrecht [Buch XV] in den Indischen Studien, Bd. 1; von C. A. Florenz (Buch VI, 1—50], Göttingen 1887; R. T. H. Griffith, Hyms of Atharva-Veda translated . . . Benares 1895—1896; M. Bloomfield [in Auswahl], Oxford 1897 = Sacred Books of the East, Vol. 42; Atharva-Veda Saṃhitā translated . . . by William Dwight Whitney . . . and edited by Charles Rockwell Lanman, 2 Bde. Cambridge, Mass., 1905 (= Harvard Oriental Series, Vol. 7, 8). — M. Bloomfield, The Atharvaveda, Straßburg 1899 (= Grundriß der indo-arischen Philologie II, 1. B.).

gehandhabte Metrik der Atharvaveda-Saṃhitā ein jüngeres Alter zusprechen oder doch es zu tun scheinen: denn Sprache und Form sind ja an sich schon keine absolut zuverlässigen Kriterien, und im Atharvaveda kommt noch die Erwägung hinzu, ob nicht die hier vorliegende volkstümliche Kunst, im Gegensatz zu der priesterlichen des Ṛgveda, dem Urteile eine ganz andere Färbung geben muß. Jedenfalls ist gewiß der Inhalt der Atharvaveda-Saṃhitā an sich mindestens ebenso alt als der Ṛgveda; daß sie in einer jüngeren Zeit zusammengestellt worden ist, folgt mit Sicherheit aus der Tatsache, daß die geographischen und kulturellen Verhältnisse verändert erscheinen: die Inder sind nun im Gangesgebiete ansässig, der Tiger spielt eine große Rolle, die Gliederung des Volkes in die vier Kasten der Brahmanen, Krieger, Kaufleute und Handwerker und Pariahs hat sich inzwischen vollzogen, die Priester treten vielfach schon recht anmaßend auf, der Glanz der Götter erscheint verblaßt, theosophische und kosmogonische Spekulationen machen sich breit, die lebhaft an die Philosophie der Upaniṣads erinnern.

Was den Inhalt des Atharvaveda anlangt, so finden wir in ihm vor allem Lieder und Sprüche zur Heilung von Krankheiten, dann gegen die als Dämonen und Teufel gedachten Erreger derselben; Gebete um Gesundheit und langes Leben; Segenssprüche, durch die man Glück in seinen Unternehmungen zu erlangen hofft; Entsühnungsformeln; Zauberlieder für Liebe und Ehe, darunter viele, die sich in wilden Verwünschungen gegen die Nebenbuhlerin ergehen, die Fruchtbarkeit oder die Zeugungskraft rauben sollen etc.

* * *

Die Brāhmaṇas[1])

stehen als Lektüre angesehen in sehr schlechtem Rufe: „So interessant auch die Brāhmaṇas für den Forscher auf dem Felde der indischen Literatur sein mögen", sagt Max Müller in seinen Essays, „von so geringem Interesse sind dieselben für das allgemein gebildete Publikum. Der Hauptinhalt derselben ist einfach Gefasel und — was noch weit schlimmer — theologisches Gefasel. Niemand, der nicht von vornherein die Stelle kennt, welche die Brāhmaṇas in der Geschichte des indischen Geistes einnehmen, könnte über zehn Seiten hinauslesen, ohne das Buch zuzuschlagen." In der Tat, es sind überaus unerquickliche Traktate, meistens auch noch von beträchtlichem Umfang; aber sie enthalten für den Religionsforscher, der dem Ursprung des Opferwesens und des Priestertums nachgeht, ein ganz unschätzbares Material. Brāhmaṇa bedeutet ja nichts weiter als eine von Priestern abgefaßte Schrift über die Wissenschaft vom Opfer. Dieses ist das Thema, um das sich alles dreht. Es werden die großen Opfer beschrieben, die einzelnen Riten dabei besprochen und in symbolischer und spekulativer Hinsicht gedeutet; dazu kommen dann alte Sagen, kosmogonische Mythen u. dgl.

Es hat sehr viele solche Handbücher der Opferwissenschaft gegeben, und nicht wenige sind auf uns gekommen. Gehörten doch zu jeder Saṃhitā gewöhnlich mehrere Brāhmaṇas, und schließlich mochte jede vedische Schule eins besessen haben. Die wichtigsten sind die folgenden:

---

[1]) Hermann Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte, Göttingen 1919.

1. Ṛgveda: das Aitareya-Brāhmaṇa[1]) mit 40 Abschnitten und das 30 Abschnitte umfassende Kauṣītaki- oder Śaṅkhāyana-Brāhmaṇa[2]). — 2. Sāmaveda: das Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa,[3]) wegen seines Umfanges (es enthält 25 Abschnitte) auch Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa genannt, wozu noch die Ṣaḍvimśa-Brāhmaṇa[4]) genannte Ergänzungsschrift kommt. Nur teilweise bekannt ist das Jaiminīya-Brāhmaṇa.[5]) — 3. Zum schwarzen Yajurveda gehört das Taittirīya-Brāhmaṇa,[6]) eigentlich nur die Fortsetzung der Taittirīya-Saṃhitā; zum weißen Yajurveda stellt sich das aus 100 Abschnitten bestehende, also sehr umfangreiche und zugleich außerordentlich wichtige Śatapatha-Brāhmaṇa.[7]) — 4. Zum Atharvaveda endlich gehört das in eine recht späte Zeit zu versetzende Gopatha-Brāhmaṇa.[8])

Alle diese Texte haben wesentlich denselben Charakter, wenn sie auch natürlich je nach ihrer Zugehörigkeit die Obliegenheiten des jeweiligen Hauptpriesters besonders betonen. Ihrer Zeit nach müssen sie nach

---

[1]) Herausgegeben und ins Englische übersetzt von Martin Haug, Bombay 1863 und Th. Aufrecht, Bonn 1879.

[2]) Ausgabe von B. Lindner, Jena 1887.

[3]) ed. Bibliotheca Indica, Calcutta 1870—74.

[4]) Kurt Klemm, Das Ṣ., mit Proben aus Sāyaṇas Kommentar nebst einer Übersetzung, Gütersloh 1894.

[5]) Hans Oertel im Journal of the American Oriental Society, Bd. XIV, XV, XVIII.

[6]) ed. Bibliotheca Indica, Calcutta 1855—90.

[7]) ed. Albrecht Weber, Berlin u. London 1855; ins Englische übersetzt von Julius Eggeling in den Sacred Books of the East, Vol. 12. 26. 41. 43. 44.

[8]) Herausgegeben Calcutta 1872. — Vgl. M. Bloomfield, The Atharvaveda and the Gopatha-Brāhmaṇa (im Grundr. d. indo-arischen Phil. II, 1 B, S. 101—24).

dem Abschluß der Ṛgveda-Saṃhitā angesetzt werden; ihr Heimatland ist das Doāb (zwischen Ganges und Jumna, von Delhi bis Mathurā), wo überhaupt die brahmanische Kultur ihre Haupttriumphe gefeiert hat; und Jahrhunderte hat sicherlich die Wissenschaft vom Opfer zu ihrer Entwicklung gebraucht. Der Buddhismus setzt sie jedenfalls als abgeschlossen voraus. Wie die Götter anders geworden sind oder früher unbedeutende jetzt in den Vordergrund treten — Viṣṇu, Śiva, Prajāpati — so haben sich auch die Menschen geändert: die Angehörigen der Priesterkaste sind selber beinahe zu göttlichem Range emporgestiegen, ihre Prätension kennt keine Grenzen mehr, und das Mittel, mit dem sie diese Stellung errungen haben und behaupten, ist das Opfer mit seinem endlosen Ritual. „Jede einzelne Opferhandlung wird mit größter Umständlichkeit behandelt; den geringfügigsten Umständen, den nebensächlichsten Details wird eine ungeheure Wichtigkeit zugeschrieben. Ob eine Handlung nach links oder nach rechts hin zu geschehen hat, ob ein Topf an diese oder jene Stelle des Opferplatzes gestellt wird, ob ein Grashalm mit der Spitze nach Norden oder nach Nordosten hingelegt werden soll, ob der Priester vor oder hinter das Feuer tritt, nach welcher Himmelsgegend er das Gesicht gewandt haben muß, in wieviele Teile der Opferkuchen zu zerlegen ist, ob die Butter in die nördliche oder in die südliche Hälfte oder in die Mitte des Feuers gegossen werden soll, in welchem Augenblick die Hersagung irgendeines Spruches, die Absingung irgendeines Liedes zu erfolgen hat — das sind Fragen, über welche Generationen von Meistern der Opferkunst nachgedacht haben, und die in den Brāhmaṇas aufs eingehendste behandelt werden" (Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, 172).

Viel lesbarer als diese Vidhi's („Vorschriften") und Arthavāda's („Sinneserklärungen") sind die bisweilen zur Erhärtung irgendeines Teiles des Rituales eingestreuten Legenden, z. B. die von Śunaḥśepa, von Purūravas und Urvaśī, die Flutsage, Schöpfungsgeschichten u. a., in welch letzteren sich bereits metaphysisches Denken ergeht und den Boden bereitet, auf dem der Buddhismus wachsen sollte.

*   *
*

Āraṇyakas und Upaniṣads.[1])

Auch sie gehören zu den verschiedenen Saṃhitās, geradeso wie die Brāhmaṇas, und namentlich ist die Zahl der letzteren recht bedeutend. Den Inhalt der „Waldbücher", d. h. der im Walde von den Einsiedlern zu studierenden Texte, bildet die priesterliche Philosophie, die ihren Höhepunkt hier und namentlich in den Upaniṣads, den Texten der Geheimlehre, findet. Die Verteilung der wichtigsten unter diesen Werken auf die einzelnen Saṃhitās ist die folgende: Zum Ṛgveda gehören das Aitareya-Āraṇyaka mit Aitareya-Upaniṣad sowie das Kauṣītaki-Āraṇyaka mit Kauṣītaki-Upaniṣad; zum Sāmaveda gehört die Chāndogya-Upaniṣad und die Kena-Upaniṣad; zum schwarzen Yajurveda: das Taittirīya-Āraṇyaka mit Taittirīya-Upaniṣad und Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad; zum weißen Yajurveda die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad; zum Atharvaveda

---

[1]) Max Müller in den Sacred Books of the East, B. 1 und 15; Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig 1897. — Derselbe hat die Philosophie der Upaniṣads im 1. Bande seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie, Teil 2, Leipzig 1899, dargestellt.

rechnet man Muṇḍaka-, Praśna- und Māṇḍūkya-Upaniṣad.

Die ganze Philosophie der Upaniṣads, die übrigens weit davon entfernt ist, ein abgeschlossenes System zu bilden, läßt sich in den berühmten Ausspruch zusammenfassen: tat tvam asi, „das bist Du“, d. h. Weltall und Weltseele bist Du selbst; die Welt ist nur insoweit, als sie in deinem Innern zur Erscheinung kommt. Um die beiden Begriffe Brahman (Weltseele) und Ātman (Selbst) dreht sich diese ganze Philosophie: „Das Brahman die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche Kraft ist identisch mit dem Ātman, mit demjenigen, was wir nach Abzug alles Äußerlichen als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden“. (Deussen.)

Hier treten nun auch die Lehren auf, die bis auf den heutigen Tag die Gemüter in Indien beherrscht haben: von der Seelenwanderung, der Tat (karma), die mit der Unerbittlichkeit eines Naturgesetzes Lohn oder Strafe nach sich zieht, und von der Weltverachtung. Die Seligkeit erlangt man aber nicht durch Glauben, sondern durch Wissen; das Nichtwissen läßt den Menschen nicht los aus dem Kreislauf der Geburten.

* * *

Die Vedāṅgas.

Dazu gehören im ganzen sechs Arten von Lehrbüchern, nämlich über das Ritual, Phonetik, Grammatik, Etymologie, Metrik und Astronomie, sog. Sūtras, „Fäden“, d. h. zum Auswendiglernen bestimmte und daher in einem

oft bis zur Unverständlichkeit gekürzten Stile gehaltene Texte, wie sie in dieser Form keine Literatur sonst aufzuweisen hat. Bekannt ist der Ausspruch des Grammatikers Patañjali, daß sich ein Sūtra-Verfasser über die Ersparnis eines Lautes ebenso freue, wie über die Geburt eines Sohnes!! Eine Probe (aus Gobhila I, 5, 1—3. 9); die eingeklammerten Worte stehen nicht im Texte:

1. „Nun beim Neu- und Vollmond [sind die folgenden Zeremonien zu verrichten]:
2. Am Vollmondstag [wo der Mond] zur [Zeit der Abend-]Dämmerung [aufgeht,] soll man fasten.
3. Einige [Lehrer sagen]: an den [darauf] folgenden [Tage, d. h. wenn der Mond kurz nach Sonnenuntergang aufgeht, soll man fasten].
9. Auch wenn [der Mond] nur einmal [des Tages gerade noch ein wenig] gesehen wird, [kann man diesen Tag als Neumondstag feiern; dann sagt man nämlich,] daß [der Mond bereits] seinen Weg zurückgelegt hat."

Am engsten schließen sich von den hierher gehörigen Werken die Ritualbücher[1]) (Kalpasūtra) an die Brāhmaṇas und Āraṇyakas an. Sie fassen die Regeln für das Opferritual zu praktischem Gebrauche zusammen und zerfallen entsprechend den beiden Arten des Opfers (s. oben S. 115) in die Śrautasutra und Gṛhyasūtra;[2]) jene befassen sich mit der Anlage der

---

[1]) Alfred Hillebrandt, Ritualliteratur, Straßburg 1897 [= Grundriß d. indo-ar. Phil., III, 2]; ders., Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, Jena 1879; Julius Schwab, Das altindische Tieropfer, Erlangen 1886.

[2]) H. Oldenberg hat in den Sacred Books of the East, Vol. 29 und 30 ins Englische übersetzt die Gṛhyasūtras des Śāṅkhāyana, Āśvalāyana, Pāraskara, Khādira und die des Gobhila, Hiraṇyakeśin, Āpastamba.

drei Opferfeuer, der Abhaltung der großen Opfer; diese enthalten die häuslichen Zeremonien. Es gehören zum Ṛgveda das Āśvalāyana-Śrautrasūtra[1]) und Āśvalāyana-Gṛhyasūtra,[2]) sowie das Sāṅkhāyana-Śr.[3]) und Śāṅkhāyana-G.;[4]) zum Sāmaveda das Lāṭyāyana-Śr.,[5]) Gobhila-G.,[6]) und Khādira-G.[7];) zum schwarzen Yajurveda Baudhāyana-Śr.,[8]) Baudhāyana-G.,[9]) Āpastamba-Śr.[10]) und Āpastamba-G.;[11]) ferner Hiraṅyakeśi-G.,[12]) Bhāradvājā-G.,[13]) Mānava-Śr.[14]) und Mānava-G.,[15]) sowie das Kāṭhaka-G.; zum weißen Yajurveda das Kātyāyana-Śr.[16]) und Pāraskara-G.;[17]) zum Atharvaveda endlich das Vaitāna-Śr.[18]) und das sehr wichtige, für das alt-

---

[1]) ed. Bibl. Indica.

[2]) Sanskrit und Deutsch von A. F. Stenzler, Leipzig 1864.

[3]) ed. A. Hillebrandt in der Bibl. Indica.

[4]) Sanskrit und Deutsch von H. Oldenberg in Bd. XV der Indischen Studien.

[5]) ed. Bibliotheca Indica.

[6]) Sanskrit und Deutsch von Friedrich Knauer, Dorpat 1884 und 1886.

[7]) Sanskrit und Englisch von H. Oldenberg in den Sacred Books of the East, Vol. 29.

[8]) ed. W. Caland in der Bibl. Indica 1904—1911.

[9]) ed. Bibliotheca Sanskrita Nr. 32, Mysore 1904.

[10]) ed. R. Garbe in der Bibl. Indica, Calcutta 1882 ff.

[11]) ed. M. Winternitz, Wien 1887.

[12]) ed. J. Kirste, Wien 1889.

[13]) ed. Henriette Johanna Wilhelmina Salomons, Leiden 1913 (Doktor-Dissertation).

[14]) ed. Knauer, St. Petersburg 1900 ff.

[15]) ed. Knauer, St. Petersburg 1897.

[16]) ed. Albrecht Weber, White Yajurveda, Part III.

[17]) Sanskrit und Deutsch von A. F. Stenzler, Indische Hausregeln II. Leipzig 1876. 1878.

[18]) Sanskrit u. Deutsch von R. Garbe, London u. Straßburg 1878.

indische Zauberwesen unschätzbare Kauśikasūtra,[1]) welches nur teilweise den Charakter eines Gṛhyasūtra besitzt.

Hierher gehören ferner die Śulvasūtras, die ältesten Lehrbücher der indischen Geometrie, die sich mit der Ausmessung des Opferplatzes und dem Bau der Feueraltäre befassen, und die für die Rechtsgeschichte sehr wichtigen Dharmasūtras,[2]) die das weltliche und geistliche Recht darstellen. Erwähnt seien die des Āpastamba aus dem 4. oder 5. Jahrhundert v. Chr. (ed. Bühler, Bombay 1868—71, 2. Aufl. 1892), des Hiraṇyakeśin, des Baudhāyana (ed. E. Hultzsch, Leipzig 1884), des Gautama (ed. Stenzler, London 1876 und Ānandāśrama Sanskrit Series Nr. 61, Poona 1910), die Viṣnusmṛti (ed. Bibliotheca Indica; englisch von Jolly, Sacred Books Vol. 7) und vor allem das Mānavadharmaśāstra (ed. Jolly, London 1887; englisch von Bühler, Sacred Books Vol. 25).

Die Phonetik (Śikṣā) wird abgehandelt in den sog. Prātiśākhyas; zu allen vier Veden sind solche erhalten;[3]) sie belehren uns über die Aussprache, die Betonung, die euphonischen Veränderungen der Laute etc. Das Niruktam des Yāska (ed. Roth, Göttingen 1852; ed. Bibl. Indica, Calcutta 1882—91) ist ein Kommentar zu den Nighaṇṭu genannten Listen schwieriger Ausdrücke in

---

[1]) ed. M. Bloomfield, New Haven 1890; W. Caland, Altindisches Zauberritual, Amsterdam 1900 (deutsche Übersetzung in Auswahl).

[2]) Vgl. J. Jolly, Recht und Sitte (= Grundriß der indoarischen Philologie II, 8), Straßburg 1896.

[3]) Rig-Veda-Pratisakhya, Sanskrittext mit Übersetzung von Max Müller, Leipzig 1856—1869; Taittirīya-Prātiśākhya, Text, Translation and Notes by W. Whitney, New Haven 1871, etc.

der Ṛgveda-Saṃhitā, während das älteste Lehrbuch der Metrik von Piṅgala stammt, der aber bereits einer späteren Zeit angehört (ed. Albrecht Weber, Indische Studien Bd. 8).

Die alten grammatischen Abhandlungen sind nicht auf uns gekommen; über die Astronomie belehrt uns das sog. Jyotiṣam, welches metrisch abgefaßt und in zwei Rezensionen bekannt ist.[1]

* * *

Das Epos.

Heldengedichte hat es in Indien seit den ältesten Zeiten gegeben; der Vortrag von Götter- und Heldensagen gehört ebensogut zur Vorfeier der großen Opferfeste wie zum Leichenbegängnis und zur Zeremonie der „Scheitelziehung", die im vierten Monat der Schwangerschaft vorgenommen wurde; und berufsmäßige Barden gab es schon sehr früh. Die beiden uns erhaltenen großen Epen, das Mahābhārata und Rāmāyaṇa, gehen nun z. T. gewiß auf die Heldengesänge der Vorzeit zurück; aber namentlich das erste ist im Laufe der Jahrhunderte von soviel fremdem Beiwerk überwuchert worden, daß es kein Epos mehr ist, sondern vollauf den Namen Enzyklopädie verdient. Brahmanische Theologie, Philosophie, Rechtslehre, Mythen von Viṣṇu und Śiva, Kosmologien, Fabeln, Märchen, Spruchdichtung — alles ist darin zu finden und verleiht so dem Riesenepos von 100000 Strophen Umfang einen Wert, den es in ästhetischer Hinsicht nicht beanspruchen kann.

---

[1]) Vgl. A. Weber, Über den Vedakalender namens Jyotisham (Abhandl. d. Akad. d. Wiss.), Berlin 1862; Thibaut, Astronomie (= Grundriß der indo-arischen Philologie III, 9), Straßburg 1899.

Das Mahābhārata,[1]) als dessen Verfasser die indische Tradition Vyāsa nennt und das in seiner jetzigen Gestalt nicht vor dem 4. Jahrhundert v. Chr. und nicht nach dem 4. Jahrhundert n. Chr. anzusetzen ist, ist die Erzählung von dem großen Kampfe der Bharatas, eines bereits im Ṛgveda erwähnten kriegerischen Stammes, der am oberen Ganges und an der Jamnā zu suchen ist. Nach dem hervorragenden Herrscher desselben namens Kuru werden die Bharatas später geradezu als die Kauravas bezeichnet. Ein Familienzwist ist die Veranlassung zu einem blutigen Vernichtungskriege, in dem das Kuru-Geschlecht fast ganz ausgerottet wird.[2])

Die Haupterzählung macht etwa die Hälfte der achtzehn Bücher aus, die zusammen 2109 Gesänge enthalten; alles übrige sind die Bestandteile, die mit dem Kampfe der Kaurava und Pāṇḍava wenig oder gar nichts zu tun haben. Darunter ist vor allem das schönste Stück

---

[1]) A. Holtzmann, Das M. und seine Teile, Kiel 1892—1895; Joseph Dahlmann, Das M. als Epos und Rechtsbuch, Berlin 1895; ders., Genesis des M., Berlin 1899; E. W. Hopkins, The Great Epic of India, its Character and Origin, New York 1901; H. Jacobi, Mahābhārata, Inhaltsangabe, Index und Konkordanz, Bonn 1903; Monier Williams, Indian Wisdom, (4. Aufl.), London 1893; Sören Sörensen, Om M.'s stilling i den indiske literatur, Kopenhagen 1893. — Herausgegeben ist das Gedicht Kalkutta 1834 bis 1839 und Bombay 1862—1863; A new edition mainly based on the South Indian texts, Bombay 1907—1910; vollständig in englische Prosa übersetzt von Protap Chandra Roy, Kalkutta 1884 bis 1896 und von Manmatha Nath Dutt, Kalkutta 1895—1905. Unvollständig ist die französische Übersetzung von H. Fauche, Paris 1863—1870. — Paul Deussen und Otto Strauß, Vier philosophische Texte des M. (deutsch), Leipzig 1906.

[2]) Eine gute Darstellung der Haupterzählung bei Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, 273—319.

des ganzen Epos — und eine Perle der Weltliteratur überhaupt — zu nennen: die Episode von Nala und Damayantī, die in so ziemlich alle europäischen Sprachen übersetzt und sogar dramatisiert worden ist.[1]) Ihr steht würdig die Sāvitrī-Episode[2]) zur Seite, beide ein Hohes Lied von der gattentreuen Frau. Von den lehrhaften Stücken des Mahābhārata ist bei weitem das berühmteste die Bhagavadgīta,[3]) ein theistisches Gedicht, welches von einem späteren Bearbeiter durch Einführung von 170 Versen pantheistisch verballhornt worden ist.

Zum Mahābhārata gehört nun noch ein Nachtrag von über 16000 Doppelzeilen, der sog. Harivaṃśa, „die Geschlechtsfolge des Hari", ein Sammelsurium von Mythen und Legenden zur Verherrlichung des Gottes Hari (= Viṣṇu), welches nur ganz äußerlich dem M. angegliedert ist.[4])

---

[1]) Mit lateinischer Übersetzung von Franz Bopp herausgegeben 1819, von Rückert 1828 genial übersetzt. Dann eine Schulausgabe von H. C. Kellner, Das Lied vom König Nala, Leipzig 1885, von demselben in Prosa übersetzt in Reclams Universalbibliothek. Metrisch übersetzt von Ludwig Fritze, Berlin 1913. Text, Glossar und metrische englische Übersetzung [von Dean Milman] von Monier Williams herausgegeben, Oxford 1879 (2. Aufl.).

[2]) Übersetzt von Franz Bopp, Die Sündflut . . ., Berlin 1829; Rückert, Brahmanische Legenden, 1836; H. Camillo Kellner, Leipzig 1895 (bei Reclam); Ludwig Fritze in seiner Nala-Übersetzung.

[3]) Englisch von Wilkins, London 1785; Ausgabe von August Wilhelm von Schlegel, mit lateinischer Übersetzung, 1823. Englisch von Telang in den Sacred Books of the East, Bd. 9; deutsch von Deussen, Vier philosophische Texte des M., Leipzig 1906; R. Garbe, Die Bh., Leipzig 1905.

[4]) S. A. Langlois, Harivaṃça ou Histoire de la famille de Hari, Paris 1834—1835.

Das Mahābhārata ist auch bearbeitet worden; wir besitzen das Jaimini-Bhārata, allerdings nur das 14. Buch, welches erheblich vom M. abweicht, und das Bālabhārata des Amaracandra, lange nur bekannt aus der griechischen Übersetzung von Galanos, Athen 1847. Es schließt sich eng an das M. an, ist aber in den kunstvollsten Metren verfaßt und gehört deshalb in die Kategorie der mahākāvya (s. u.); der Verfasser lebte im 15. Jahrhundert.

Das Rāmāyaṇa.[1]

Von den Indern als das „erste Kunstgedicht" (ādikāvya) bezeichnet, wie sie auch seinen Verfasser Vālmīki den ersten Kunstdichter nennen, unterscheidet sich das Rāmāyaṇa ganz wesentlich vom Mahābhārata; vor allem schon durch seine Einheitlichkeit, der man die Arbeit eines Mannes anmerkt, dann auch durch die Sprache, die deutlich an die der späteren Kunstepen (mahākāvya) erinnert.[2] Mit dem andern Epos teilt es aber die allgemeine Beliebtheit: es ist in Indien ein Volksbuch, das noch heute in allen Kreisen lebendig ist.[3] Seine sieben Bücher mit 24000 Doppelzeilern (śloka) schildern die Abenteuer des Rāma, der nichts weiter ist als eine Inkarnation des Viṣṇu, der auf die Welt gekommen ist, um den Dämon Rāvaṇa auf Laṅkā (später mit Ceylon

---

[1]) Albrecht Weber, Über das R., Berlin 1870 (Abh. d. Berliner Akademie); Hermann Jacobi, Das R., Geschichte und Inhalt, Bonn 1893; Baumgartner, S. J., Das R. und die Râmaliteratur der Inder, Freiburg i. B. 1894.

[2]) Walter, Übereinstimmung in Gedanken, Vergleichungen und Wendungen bei den indischen Kunstdichtern von Vālmīki bis auf Māgha, Leipzig 1905.

[3]) J. C. Oman, The Great Indian Epics, London 1899.

identifiziert) zu töten. Der Übergang dahin wird durch die mit Rāma verbündeten Affen unter Hanumat ermöglicht, die eine Brücke vom Festlande aus bauen. Das ist der Höhepunkt des Gedichtes; das betreffende Buch, das fünfte, heißt deshalb auch mit Recht Sundarakāṇḍa, „der schöne Abschnitt“.

Auch das Rāmāyaṇa hat interpolierte Stücke; sie lassen sich aber leicht ausscheiden. So ist das ganze siebente Buch zweifellos ein erst später hinzugefügtes Anhängsel; ebenso ist das erste Buch sicher kein Bestandteil des ursprünglichen Werkes gewesen; das bekunden Sprache und innere Widersprüche. Der Text ist schlecht überliefert; nicht weniger als drei Rezensionen sind bekannt: die nach der Schrift sogenannte Devanāgarī-[1]) und Bengālī-[2]) sowie die gemischte oder westliche[3]) Rezension, die untereinander bedeutend abweichen.

Über das Alter des Gedichtes läßt sich zunächst aus inneren Gründen mit Jacobi annehmen, daß es schon als ein altes Werk allgemein bekannt gewesen sein muß, ehe das Mahābhārata zum Abschluß gekommen war. Damit ist aber nichts gewonnen für die Beantwortung der Frage, welches von den beiden Epen das ältere sei. Jacobi entscheidet sich unbedingt dafür, daß das Rāmāyaṇa das ältere sei und das Mahābhārata erst zum Epos gemacht habe. Dagegen hat sich Winternitz erklärt, und ich erinnere mich, daß auch Pischel das R. für das jüngere gehalten hat. Das verfeinerte Leben, das sich

[1]) ed. Bombay 1909 (Nirnaya Sagara Press, 3. Aufl.) mit dem Kommentare des Rāma.

[2]) ed. Gorresio, Turin 1843—1867; Schlegel, Bonn 1829 bis 1838 (unvollständig).

[3]) Gildemeister, Catalogus, Fasc. VII, Bonn 1876; Hans Wirtz, Die westliche Rezension des R., Bonn 1894 (Diss.).

hier kundgibt, die an die Kunst eines Kālidāsa gemahnende Form des Gedichtes und anderes macht es zum mindesten wahrscheinlich, daß das Rāmāyaṇa im 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. gedichtet wurde und im 2. Jahrhundert n. Chr. bereits seine jetzige Gestalt hatte.

Das Gedicht ist in alle neueren Sprachen Indiens übertragen worden; die berühmteste Übersetzung darunter ist die des Tulsī Dās in Bihārī, der 1624 starb. Moderne Übersetzungen haben wir von Gorresio, Paris 1847—58; H. Fauche, Paris 1854—58; Roussel, Paris 1903—09; Griffith, Benares und London 1870—74 (neu gedruckt Benares 1895); Manmatha Nath Dutt, Calcutta 1892 bis 1894; Romesh Dutt, London 1890 (The Epic of Rāma, condensed into English Verse); J. Menrad (Buch 1), München 1897.

Die Purāṇas.

Nach einer alten Definition bilden den Inhalt der Purāṇas, der „alten Geschichten“, Schöpfung, periodische Vernichtung und Erneuerung der Welten, Genealogie der Götter und Heiligen, Weltperioden und Geschichte der alten und jüngeren Königsgeschlechter. Dazu stimmen die uns erhaltenen Texte so gut wie gar nicht, es sind vielmehr religiöse Schriften, die der Verehrung des Viṣṇu oder Śiva dienen und die Textbücher des Hinduismus bilden. Jahrhundertelang sind sie überarbeitet worden; so ungenießbar sie sonst ihrer Form, ihrer saloppen Sprache, ihrer Maßlosigkeit wegen sind, eine so unschätzbare Bedeutung haben sie für uns als Quellen für die Geschichte der Religion. Daß sie alle zu den jüngsten Erzeugnissen der Sanskrit-Literatur gehörten und erst in den letzten tausend Jahren entstanden wären, ist eine noch immer weitverbreitete Ansicht. Natürlich können

wir uns die Meinung der Inder nicht zu eigen machen, der zufolge die Purāṇas uralt und ein Werk des Vyāsa seien; aber schon die Tatsache, daß sie als der fünfte Veda bezeichnet werden, gibt doch zu denken. Aus der Art der Erwähnung der Maurya-, Andhra- und Gupta-Dynastie aber (im Viṣṇu-, Matsya- und Vāyu-Purāṇa) dürfen wir schließen, daß im 6. Jahrhundert n. Chr. die wichtigeren Purāṇas in ihrer jetzigen Gestalt fertig vorlagen, wenn auch ihr Inhalt um viele Jahrhunderte älter sein kann. Daneben gibt es freilich auch solche Purāṇas, deren Abfassung bis in die neueste Zeit reicht; auch hat es bei den älteren nicht an mancherlei späteren Zusätzen und Änderungen gefehlt. Wenn also in dem aus dem 4. oder 5. Jahrhundert v. Chr. stammenden Dharmasūtra der Schule des Āpastamba Purāṇa-Zitate stehen, die sich in unseren Texten gar nicht oder doch nicht wörtlich nachweisen lassen, so dürfen wir daraus ebenso auf ein hohes Alter wie darauf schließen, daß unsere Purāṇas nur Bearbeitungen älterer Werke dieser Gattung sind. Das wird auch dadurch bewiesen, daß in jedem der achtzehn Haupt-Purāṇas[1]) dieselbe Liste gegeben wird, „als ob . . . alle schon bestanden hätten, als jedes einzelne verfaßt wurde“. Daneben gibt es noch die sog. Upapurāṇa (Neben-P.), deren Zahl zuweilen auch mit achtzehn angegeben wird, wozu noch die außerordentlich zahlreichen Māhātmyas kommen, Verherrlichungen von Wallfahrtsorten, heiligen Texten, Festen etc.

Am besten und längsten bekannt ist das Viṣṇu-P. aus der englischen Übersetzung von H. H. Wilson,

---

[1]) Brahma-, Padma-, Viṣṇu-, Vāyu-, Bhāgavata-, Nārada- (oder Bṛhannāradīya-), Mārkaṇḍeya-, Agni-, Bhaviṣya-, Brahmavaivarta-, Liṅga-, Varāha-, Skanda-, Vāmana-, Kūrma-, Matsya-, Garuḍa- und Brahmāṇḍa-Purāṇa.

London 1840 (dann in seinen Works, ed. Rost und Fitzedward Hall), und der von Manmatha Nath Dutt, Kalkutta 1894, sowie des Bhāgavata-P. aus der französischen Übersetzung von Eugène Burnouf, Paris 1840—47 (Bd. 1—3; 4 und 5 von Hauvette-Besnault & Roussel, Paris 1884 und 1898). Das Mārkaṇḍeya-P. hat F. Eden Pargiter ins Englische übersetzt, Kalkutta 1888—1905.

Die Upapurāṇas unterscheiden sich von den Haupt-Purāṇas nicht wesentlich; sie schildern nur noch einseitiger als diese lokale Kulte und Kultstätten und sind für die religiösen Bedürfnisse einzelner Sekten geschrieben. Nach ihrem Muster sind die Handbücher der Śāktas verfaßt, die sog. Tantras, die in der Hauptsache von Mystik und Magie handeln. Zauberformeln, geheimnisvolle Laute und Silben, Amulette, Diagramme, Zauberkreise, Fingerstellungen und ähnliche Praktiken nehmen darin einen breiten Raum ein. Auf hohes Alter haben diese Texte keinen Anspruch; sie werden nicht gut vor 700 n. Chr. anzusetzen sein. Für die Kenntnis des Aberglaubens sind sie sehr wichtig, ihre Lektüre aber ist unerquicklich.

Die Mahākāvyas

sind Kunstepen, die nach der Definition der indischen Poetiker in sargas (Gesänge) eingeteilt sind, mit einem Segensspruch oder einer Anrufung Gottes oder einer Inhaltsangabe beginnen, Schilderungen von Städten, Bergen, Jahreszeiten, Mond- und Sonnenaufgang, Trinkgelagen, Belustigungen im Wasser bieten, nicht weniger als acht und nicht mehr als dreißig Gesänge enthalten und in kunstvollen, abwechselnden Metren abgefaßt sind. Der Stoff ist nicht frei erfunden, sondern dem Epos oder

der Geschichte entnommen. Lassen[1]) hat die Zeit der Mahākāvyas (der „großen Gedichte“) mit dem alexandrinischen Zeitalter verglichen: es handelt sich jetzt um gelehrte Dichtung, von dem frei fließenden Strome der Epik ist nichts mehr zu spüren, der Mangel an Originalität wird in fast allen hierher gehörigen Texten recht fühlbar, und die unglaublichsten Sprachkünsteleien sind diesen Dichtern die Hauptsache. Selbst der berühmte Kālidāsa hat sich davon nicht ganz frei gehalten, wie sein Raghuvaṃśa beweist (vgl. z. B. Gesang IX), wenn auch anerkannt werden muß, daß er sich, an späteren Autoren gemessen, dabei in recht bescheidenem Maße betätigt hat.

Kālidāsa, der älteste und allgemein bekannte unter den fünf oder sechs großen Kunstdichtern, ist seiner Zeit und seinen Lebensumständen nach in Dunkel gehüllt. Wir dürfen es höchstens glauben, wenn der Bhojaprabandha (s. weiter unten!) und andere Quellen unsern Dichter als liederliches Genie hinstellen, der die Damen der demi-monde sehr liebte; und wir dürfen auch vielleicht als ziemlich sicher annehmen, daß er in das 5. Jahrhundert n. Chr. gehört.[2]) Nach der buddhistischen Tradition soll Kālidāsa mit dem König Kumāradāsa auf

---

[1]) Indische Altertumskunde IV, 807.

[2]) Huth, Die Zeit des K., Berlin 1890; Liebich, Das Datum Candragomin's und K. (Jahresbericht der Schlesischen Geschichte für vaterländische Kultur 1903); ders., Das Datum des Kālidāsa (Indogermanische Forschungen, Bd. 31, S. 198 ff., Straßburg 1912); Chakravarti, K. and the Guptas (Journal of the Royal Asiatic Society 1904); Mark Collins, The Geographical Data of the Raghuvaṃśa and Daśakumāracarita, Leipzig 1907; Gawroński, The Digvijaya of Raghu and some connected problems, Krakau 1915. Vgl. auch Jacobi (in den Verhandlungen des V. Orientalischen Kongresses II, 2, 133 ff.) und Nandargikar (in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Raghuvaṃśa, 2. Aufl. Bombay 1891.)

Ceylon befreundet gewesen sein. Dieser Fürst besuchte einmal eine Hetäre und schrieb an die Wand ihres Hauses:

Auf einem Lotus werden neue offenbar;
Das hört man wohl, man sieht es aber nicht.

Diese Halbstrophe ergänzte Kālidāsa gelegentlich eines Besuches bei der Schönen mit gewohnter Meisterschaft im Extemporieren:

Ich sah, o Mädchen, blüh'n ein Lotusblumenpaar
Auf einem Lotus, Deinem Angesicht.[1])

Da nun der König dem, der seine Halbstrophe ergänzen würde, eine große Belohnung versprochen hatte, ermordete die geldgierige Hetäre Kālidāsa, verbarg seinen Leichnam und gab sich selbst als die Verfasserin aus. Aber der Betrug wurde entdeckt, und voll Kummer stürzte sich der König mit fünf Gemahlinnen in die Flammen, die den berühmten Dichter verzehrten.

Das ältere[2]) der beiden Epen Kālidāsas, der Kumārasaṃbhava, „die Geburt des Kriegsgottes", ist unvollendet; von den 17 Gesängen sind nur die ersten sieben oder acht als echt anzusehen, und dieses Stück führt die Erzählung bloß bis zur Hochzeit der Pārvatī. Gegen die Autorschaft Kālidāsas spricht in 9—17 alles: Inhalt, Metrum, Sprache; die lange angezweifelte Echtheit von Gesang 8 dagegen ist wohl als gesichert anzusehen:

---

[1]) Natürlich ist das Augenpaar gemeint. Die Übersetzung ist von Otto Walther, Der Kumārasambhava ... zum ersten Male aus dem Sanskrit vollständig in deutsche Prosa übertragen ... München 1913, S. 4. [Dieses Buch ist zweifellos sehr gut gemeint und voll Begeisterung geschrieben, aber im einzelnen recht ungenau, wie mir eine Vergleichung des ersten Gesanges mit dem Original gezeigt hat.]

[2]) Vgl. das unter Raghuvaṃśa Gesagte.

Mallinātha[1]) hat ihn kommentiert, und Zitate daraus findet man bei den Poetikern, Grammatikern, Anthologien etc., worauf Pischel[2]) ausgiebig verwiesen hat. Daß der Verfasser des Pārvatīpariṇayanāṭaka nur die ersten sieben Gesänge dramatisiert hat, will nicht viel sagen.

Ausgaben: von F. A. Stenzler, Sanscrite et Latine, London 1898 (1—7); von Parvaṇīkara und Paraba, Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 3. Aufl., 1893 (1—19); ed. by the Proprietor of the Gujerati Press, Bombay 1898 (mit den Kommentaren Mallinātha's, Cāritravardhana's und Sītārāma's), ed. T. Gaṇapati Śāstrī, Trivandrum Sanskrit Series, 1913 (Part I: 1. und 2. Gesang); Pansīkar, 6. Aufl. Bombay 1912 [Fortsetzung der ed. Parab?]. Übersetzungen: Ralph T. H. Griffith, The Birth of the War-God (1—7), London 1879, 2. Aufl. [englisch, in Strophenform]; Works of Kālidāsa translated into English, Calcutta 1901 (1—8); deutsch von Otto Walter (1—8), s. S. 139, Anm. 1.

Das zweite Epos, der Raghuvaṃśa, „das Geschlecht der Raghu", schildert in einfacher, hochpoetischer Sprache die Taten der Raghus in 19 Gesängen bis auf König Agnivarman, ist also auch unvollständig. Pischel hielt es mit Berufung auf I, 2/3, wo der Dichter der Größe

---

[1]) Mahopādhyāya Kolācala [oder Kolacala, Kolacela] Mallinātha Sūri hat zu verschiedenen Kunstgedichten, zum Meghadūta etc. gelehrte Kommentare geschrieben und wird ins 15. Jahrh. n. Chr. gehören, jedenfalls nicht vor das 16. Jahrh., wie Aufrecht und Burnell nachgewiesen haben; vgl. Stenzler in seiner Meghadūta-Ausgabe p. III, Anm. Sein Sohn Kumārasvāmin schrieb einen Kommentar zu Vidyānātha's rhetorischem Werke Pratāparudrīya und spricht darin von der Thronbesteigung Pratāparudra's als einem älteren Ereignis; dieser gehört aber ins 13./14. Jahrhundert.

[2]) Pischel, Rudraṭa p. 24.

seiner Aufgabe seine schwache Kraft gegenüberstellt, für ein Jugendwerk; aber die Tiefe der Gedanken spricht wohl allein schon für des Dichters größere Reife.

Von Mallinātha ebenfalls kommentiert, ist der Raghuvaṃśa herausgegeben von F. A. Stenzler (mit lateinischer Übersetzung), London 1832; von Shankar Pandit in der Bombay Sanskrit Series 1869; von Parab, Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 1886 (3. Auflage); von Nandargikar (mit engl. Übersetzung), Bombay 1891 (2. Aufl.); Translated literally into English . . . by P. N. Patankar, Part I, Cantos 1—5, Poona 1896; deutsche Übersetzung von Otto Walter, München 1915. Eine in der Form ganz verfehlte deutsche Übertragung der Strophen 1—31 des ersten Gesanges gab E. Leumann in der Festschrift Windisch, Leipzig 1914, S. 43—51; eine deutsche Nachbildung Graf Schack, Orient und Okzident, Bd. 3, Stuttgart 1890.

Zwei weitere Epen, die unter Kālidāsa's Namen gehen, sind ihm abzusprechen; es sind der in Prakrit geschriebene Rāvaṇavaho „Tod des Rāvaṇa", gewöhnlich Setubandha, „der Brückenbau" genannt, und dann der Nalodaya, „der [gestirnartige] Aufgang des Nala". Jener schildert in einer Sprache, die durchaus gegen Kālidāsa's Geist verstößt, die Geschichte Rāma's vom Auszug der Affen gegen Laṅkā bis zum Tode des Rāvaṇa. Nicht weniger als drei Rezensionen sind vorhanden: die nördliche des Rāmadāsa, die bengalische und die südindische.[1]) Erstere ist herausgegeben mit deutscher Übersetzung von S. Goldschmidt, Straßburg 1880—83. Dazu P. Goldschmidt, Specimen des Setubandha, Göttingen 1873. Eine neue Ausgabe ist Nr. 47 der

[1]) Dazu kommt noch eine Sanskritfassung namens Setusaraṇī.

Kāvyamālā, von Śivadatta und Parab, Bombay 1895. Nach der Tradition ist das Gedicht für Pravarasena von Kaśmīr gedichtet. Ein Fürst dieses Namens, der II., hat im 6. Jahrhundert n. Chr. eine große Schiffsbrücke bauen lassen; bei der Gelegenheit wird der Setubandha gedichtet worden sein.

Der Nalodaya[1]) hat zum Verfasser einen Ravideva, Sohn des Nārāyaṇa. Es ist ein schwülstiges, überkünsteltes Gedicht von vier Gesängen, das hauptsächlich mit Gleichklängen arbeitet; z. B. I, 1:

hṛdaya sadā Yādavataḥ pāpāṭavyā durāsadāyā davataḥ
arisamudāyād avatas trijagan mā gāḥ smareṇa dāyādavataḥ

*　　*
*

Das Māghakāvyam, das Werk des Māgha, oder Śiśupālavadha, „der Tod des S.", ist ein Kunstgedicht von 20 Gesängen, dessen Stoff dem Mahābhārata und Harivaṃśa entnommen ist. Am Ende des Gedichtes stehen fünf (von Mallinātha nicht kommentierte) Strophen, die Māgha den Sohn des Dattaka und Enkel des Suprabhadeva, des Ministers beim König Varmala (oder Dharmanābha) nennen, woraus leider zunächst nichts zu entnehmen ist. Da Māgha aber von Vāmana zitiert wird, der im 10. Jahrhundert anerkannte Autorität und schwerlich jünger als das 8. Jahrhundert ist, so wird Māgha dem 6. oder 7. Jahrhundert angehören. Sollte aber jener Varmala identisch sein mit Varmalāta, den Kielhorn[2]) in einer Inschrift aus dem Jahre 625 n. Chr.

---

[1]) Nalodaya: Sanscritum carmen . . . edidit, latina interpretatione atque annotationibus criticis instruxit Ferdinandus Benary. Berlin 1830.

[2]) Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wissensch. Göttingen 1906, S. 143 ff.

gefunden hat, so wäre Māgha in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts zu setzen.[1])

Die Handlung tritt im Māghakāvyam ganz zurück; dem Dichter kam es vielmehr darauf an, seine glänzenden Kenntnisse der Grammatik und des Lexikons zu zeigen, mit Doppeldeutigkeiten zu spielen und ganz seltene Wörter zu gebrauchen. Trotzdem ist sein Werk reich an Schönheiten, und die Meisterschaft, mit der er die Sprache handhabt, reißt zu immer neuer Bewunderung hin.

Beste Ausgabe (mit Mallinātha's Kommentar) von Durgāprasād und Śivadatta, Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 1888 (5. Aufl. 1910); deutsche Übersetzung von C. Schütz, Māgha's Tod des Çiçupala, Bielefeld 1843 (reicht nur bis XI, 25), Hippolyte Fauche, Une Tétrade ... Paris 1861—63 (vollständig, aber recht mangelhaft), und von C. Cappeller (s. unten, Anm. 1), mit großen Kürzungen.

Bhāravi's Kirātārjunīyam schildert in 18 Gesängen den Kampf des Śiva mit Arjuna, der Bußübungen vollbringt, um Śiva's Waffen zu erringen, ein Stoff, der dem Mahābhārata entnommen ist. Bhāravi ist ganz vom Schlage Māgha's: auch ihm ist die Handlung völlig Nebensache: es kommt ihm nur darauf an, in breit ausgesponnenen Schilderungen seine Kenntnis der Sprache und der Lehren der Poetik zu zeigen. Das Gedicht ist deshalb auch sehr schwer zu verstehen. Die Zeit des Bhāravi ist ungefähr zu bestimmen, da er zusammen mit Kālidāsa in der Aihole-Inschrift des Pulikeśi II. aus dem Jahre 634 n. Chr. genannt wird.

---

[1]) Das Nähere bei Carl Cappeller, Bālamāgha, Stuttgart 1915, S. X ff.

Interessant ist in diesem Zusammenhange eine Strophe aus der Anthologie Subhāṣitārṇava (247 = Indische Sprüche 5487), die Bhāravi und Māgha gegenüberstellt:

yāvad bhā Bhāraver bhāti tāvan Māgho na dṛśyatē
udite vai punar Māghe Bhāraver bhā raver iva.

Beste Ausgabe von Durgāprasād und Parab, Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 1885 (6. Aufl. 1907); Gesang 1 und 2 deutsch von C. Schütz, Bielefeld 1845; Translated ... into German by C. Cappeller, Cambridge Mass., 1912 (= Harvard Oriental Series, Vol. 15). Vgl. auch H. Jacobi, On Bhāravi and Māgha, WZKM III, 121 ff.

Das Bhaṭṭikāvyam, nach seinem Verfasser benannt — wobei Bhaṭṭi Koseform für Bhaṭṭasvāmin, Bhartṛsvāmin oder Bhartṛhari(svāmin) ist —, auch Rāvaṇavadha, „Tod des Rāvaṇa“, behandelt die Geschichte des Rāma in 22 Gesängen, hat aber daneben (oder in der Hauptsache?) den Zweck, die Grammatik des Sanskrit zu lehren[1]) und verwendet ganze Gesänge darauf, den Aorist, das Perfektum etc. einzubläuen. Daneben fehlen die üblichen Kunststücke nicht, wie der zehnte Gesang lehrt. Der Dichter, der trotzdem viel Schönes bietet, wenn man auch an seinem Werke erst nach wiederholter Lektüre Freude hat, lebte im 6./7. Jahrhundert. Er gibt am Schlusse seines Gedichtes an, daß er unter dem Fürsten Śrīdharasena von Valabhī schrieb. Nun gibt es zwar vier dieses Namens, die alle in jener Zeit lebten; wahrscheinlich ist aber der erste darunter gemeint, von dem inschriftlich bezeugt ist, daß er ein Beschützer der

---

[1]) Ganz ähnlich ist Bhīmabhaṭṭas Rāvaṇārjunīyam oder Arjunarāvaṇīyam aus Kaśmīr, unbekannten Datums. Darüber hat zuerst Bühler, Detailed Report ..., Bombay 1877, S. 61 f., Nachricht gegeben; ed. Kāvyamālā Nr. 68, Bombay 1900.

Wissenschaften war und 530—545 regierte. Mit dem Grammatiker Bhartṛhari, dem Verfasser eines Kommentares zu Patañjali's Mahābhāṣyam sowie des Vākyapadīyam (ed. Benares 1884 mit dem Kommentar des Puṇyarāja), dem Zeitgenossen des 650 n. Chr. verstorbenen Grammatikers Dharmapāla, wird unser Bhaṭṭi nicht identisch sein, da seine Kommentatoren nur das eine Werk, die des Grammatikers nur jene zwei kennen.

Herausgegeben von Trivedī, Bombay Sanskrit Series 1898; von Govinda Shankara Shāstrī Bāpaṭa, Bombay 1887, Nirṇaya Sāgara Press, mit dem Kommentare des Jayamangala; von [den Brüdern?] Joshi, ebenda 1906; Cantos 1—4 with . . . a close english translation by V. G. Pradhan, Poona 1897; Cantos 1—5 with a literal english translation ... by M. R. Kale, Bombay, 1897; Fünf Gesänge [18—22] des Bhatti-Kâvya ... übersetzt von C. Schütz, Bielefeld 1837.

Śrīharṣas Naiṣadhīyam oder Naiṣadhacaritam behandelt in 22 Gesängen die Schicksale des Naiṣadha = Nala in z. T. ganz außerordentlich schwieriger Sprache und wurde früher dem Fürsten Śrīharṣa (1113—25) zugeschrieben, unter dessen Namen die drei Dramen Ratnāvalī, Priyadarśikā und Nāgānanda gehen. Da der Verfasser aber von sich selbst sagt, daß ihm der König von Kanyakubja eine Audienz gewährte und ihm dabei zwei Rollen Betel schenkte, so kann er nicht gut ein Fürst gewesen sein. Bühler setzt ihn auf Grund der bestimmten Angabe des Jaina Rājaśekhara im Prabandhakośa, der 1374 abgefaßt ist, in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts; Telang an den Anfang des 9. Jahrhunderts.

Herausgegeben mit dem Kommentare des Mallinatha von Jīvānanda, Kalkutta 1875—76; mit dem des Nārāyaṇa Bombay Nirṇaya Sāgara Press, 1902 (3. Aufl. 1907).

Außer diesen gibt es noch eine große Anzahl z. T. noch nicht veröffentlichter Mahākāvyas; die wichtigsten sind der Haravijaya des Ratnākara aus Kaśmīr, um die Mitte des 9. Jahrhunderts. in 50 Gesängen (ed. Kāvyamālā Nr. 22, Bombay 1890), das Śrīkaṇṭhacaritam des Maṅkha,[1]) gleichfalls aus Kaśmīr, 12. Jahrhundert (ed. Kāvyamālā Nr. 3, Bombay 1887), mit 25 Gesängen; das Rāghavapāṇḍavīyam des Kavirāja (10. Jahrhundert?), der in 13 Gesängen gleichzeitig (mit denselben Worten!) den Inhalt des Rāmāyaṇa und des Mahābhārata wiedergibt (ed. Kāvyamālā Nr. 62, Bombay 1897); der Bhāratarāmāyaṇabhāgavatasāra des Cidambara, der mit denselben Worten gleichzeitig die Fabel der drei Werke erzählt, und das Rāmakṛṣṇakāvyam des Sūryadāsa oder Daivajñasūri (um 1540), welches man von links oder rechts lesen kann, ohne daß der Sinn sich ändert.

Nun muß endlich mit besonderer Anerkennung noch eines Gedichtes Erwähnung geschehen, welches wirkliche poetische Schönheit besitzt und außerdem den Vorzug hohen Alters hat: das ist das Buddhacaritam, „das Leben Buddhas“, des Aśvaghoṣa, eines Zeitgenossen des Königs Kaniṣka um 100 n. Chr.[2]) Es ist freilich nur ein Torso in 17 Gesängen, und davon sind nur die ersten 13 echt; aber „hier haben wir in der Tat zum ersten Mal ein eigentliches Buddha-Epos, von einem wahren Dichter geschaffen — einem Dichter, der, erfüllt von inniger Liebe und Verehrung für die erhabene Gestalt des Buddha und tief durchdrungen von der Wahrheit der

---

[1]) Hat auch ein Lexikon verfaßt; ed. Zachariae, Wien-Bombay 1897.

[2]) Die Datierung schwankt allerdings zwischen 52 v. Chr. und dem 3. Jahrhundert n. Chr. Vgl. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II, 1, 202, Anm. 1.

Buddhalehre, das Leben und die Lehre des Meisters in edler, kunstvoller, aber nicht gekünstelter Sprache darzustellen weiß" (Winternitz).[1]) So ist Aśvaghoṣa ein Vorgänger Kālidāsas, der im Raghuvaṃśa VII, 5—12 eine Stelle des Buddhacaritam (III. 13—24) nachgeahmt hat.

Ein Mittelding zwischen Mahākāvya und den noch zu besprechenden Romanen sind die Campū genannten Werke, die eine Mischung von Prosa und Strophen darstellen. Das Thema ist auch bei ihnen Nebensache: Wortspiele, Schilderungen etc. nehmen einen breiten Raum ein. Die bekannteste ist die Nalacampū oder Damayantīkathā des Trivikramabhaṭṭa, die in sieben Abschnitten die Geschichte Nalas bis zur Selbstwahl der Damayantī erzählt. Die obere Grenze für den Verfasser ist das 7. und die untere das 10. Jahrhundert, da er Bāṇa erwähnt und seinerseits im Sarasvatīkaṇṭhābharaṇam genannt wird. — Herausgegeben von Nārāyaṇabhaṭṭa Parvaṇīkar etc., Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 1885 (mit dem Kommentare des Caṇḍapāla; neue Auflage 1903).

Eine sehr lehrreiche, z. T. auch amüsante und für das Lexikon überaus ergiebige[2]) Lektüre bildet die Yaśastilakacampū des Somadeva Sūri, die mit dem Kommentar des Śrutadeva Sūri als Nr. 70 der Kavyamālā Bombay 1901—1903 erschienen ist und in

[1]) Sylvain Lévi, Le Buddhacarita, Journal Asiatique 8, XIX, 201 ff. Herausgegeben von B. C. Cowell, Oxford 1893; von demselben englisch in den Sacred Books of the East, Bd. 49. Ein zweites Kunstgedicht des Aśvaghoṣa ist das Saundarānandakāvyam, ed. Bibliotheca Indica, Kalkutta 1910.

[2]) Ich habe eine Liste von etwa 4000 Wörtern zusammengestellt, die im Petersburger Wörterbuche entweder ganz fehlen oder aus der Literatur noch nicht belegt sind.

den Unterschriften auch als Yaśodharamahārājacaritam bezeichnet wird. Sie enthält acht Abschnitte; der Kommentar bricht leider gegen Ende des fünften ab, was sehr zu bedauern ist, da er mit seiner schlichten Paraphrase einen trefflichen Führer durch den Urwald von Text abgibt. Das Buch ist datiert Śaka 881 = 959 n. Chr. und dient im letzten Grunde zur Verherrlichung der Jaina-Religion.

An die altindischen Romane dürfen wir ja nicht etwa unsern Maßstab anlegen. Sie enthalten keine Sensationsgeschichten, sie suchen keine psychologischen Probleme zu lösen, sondern sind der äußeren Form nach nichts weiter als in Prosa umgesetzte Kunstgedichte, dem Inhalte nach Märchen- und Schelmenbücher mit irgendeiner insipiden Liebesaffäre. Das älteste Stück darunter und zugleich das beste ist Daṇḍins Daśakumāracaritam, „Abenteuer der zehn Jünglinge", ziemlich lose miteinander verknüpfte, teilweise recht gute Geschichten, die von den zehn Helden des Romans erzählt werden, die zusammen in die Welt gehen, sich unterwegs trennen und später wieder zusammentreffen. Der Dichter hat sich jedenfalls redliche Mühe gegeben, für Abwechslung zu sorgen, zudem schreibt er einen schönen Stil, abgesehen vielleicht von dem ersten Teile, wo er sich einige Künstelei erlaubt hat. Das Buch hat aber auch den höchsten kulturgeschichtlichen Wert für uns, da es die Zeitverhältnisse auf das eingehendste und oft recht drastisch schildert. — Daṇḍin wie seine Kommentatoren sind Südinder; seine Zeit[1]) ist das 6. Jahrhundert, da er Kālidāsa nachahmt und Bāṇa ihn

[1]) Vgl. Jacobi, Über die Vakrokti und über das Alter Daṇḍins, ZDMG 64 (1910), S. 130, 751; vgl. S. 586; 65, 308.

benutzt hat (s. weiter unten). Der Roman ist zuerst herausgegeben worden von Wilson, London 1846; dann von Bühler und Peterson, Bombay 1873—91, Bombay Sanskrit Series; am besten von Godbole und Parab, Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 6. Aufl. 1910. Eine ganz vorzügliche deutsche Übersetzung mit einer 139 Seiten langen Einleitung in das Werk verdanken wir Johann Jakob Meyer (Chicago), Leipzig ohne Jahr [1902]; die von M. Haberlandt, München 1893, reicht nicht entfernt an sie heran. — Eine Inhaltsangabe bei Albrecht Weber, Indische Streifen I, 308 ff.

Daṇḍin hat auch noch ein sehr gutes Buch über Poetik geschrieben, den Kāvyādarśa, „Spiegel der Dichtkunst“, in drei Abschnitten und mit selbstgedichteten Beispielen zu den Regeln, die er aufstellt; herausgegeben in der Bibliotheca Indica, Kalkutta 1863 und von Otto Böhtlingk, Sanskrit und Deutsch, Leipzig 1890; eine Auswahl der Strophen übersetzt von Johann Jakob Meyer, Kāvyasaṃgraha, Leipzig [1903], S. 1 ff.

Die Pischelsche Hypothese,[1]) daß Daṇḍin auch noch der Verfasser des Dramas Mṛcchakaṭikā sei, wollen wir eben nur erwähnen.

Die Vāsavadattā des Subandhu

ist der Zeit nach ziemlich genau zu bestimmen: Subandhu ist ein älterer Zeitgenosse des Bāṇa, der ihn sehr stark benutzt[2]) und sozusagen zu übertrumpfen gesucht hat; er gehört also in das 7. Jahrhundert, denn Bāṇa war Hofpoet des Königs von Sthāneśvara [dem heutigen

[1]) In seiner Ausgabe des Rudraṭa, Kiel 1886, S. 14 ff.

[2]) Cartellieri in WZKM I, 115.

Thanesar], Śrīharṣa Śīlāditya (606—48), eines Patrons der Dichtkunst. — Der Roman behandelt in schwülstiger Sprache eine Liebesgeschichte, und zwar eine ziemlich alberne. Analyse bei Albrecht Weber, Indische Streifen I, 369 ff., Berlin 1868 (= ZDMG 8, 530). Herausgegeben von Hall, Bibl. Indica, Kalkutta 1859 mit sehr wichtiger Einleitung; von Krishnamachariar, Srirangam 1906; englisch übersetzt von L. H. Gray, New York 1913 (= Columbia University Indo-Iranian Series, Vol. III).

Der dritte Roman ist Bāṇas Kādambarī, nach der Heldin der Liebesgeschichte benannt, die in höchst schwülstiger Sprache erzählt wird; den Schluß des Romanes hat sein Sohn ganz im Geiste des Vaters hinzugefügt. Das Buch ist in Indien wegen seiner rhetorischen Kunst außerordentlich geschätzt.[1]) Eine Analyse gab Weber, Indische Streifen I, 352 ff. (= ZDMG 7, 582), Berlin 1868; herausgegeben ist die Kādambarī von Peterson, Bombay Sanskrit Series 1883 (3. Aufl. 1899—1900); von Parab, Bombay, NSP, 1890 (4. Aufl. 1912); von Kale, Bombay 1907. 1914; translated, with occasional omissions, by C. M. Ridding, London 1890.

Bāṇa hat auch noch einen höchst bombastischen Panegyrikus zu Ehren seines Patrons geschrieben, das Śrīharṣacaritam in 8 Kapiteln, aber unvollständig. Herausgegeben von A. A. Führer, Bombay Sanskrit

---

[1]) Das beweisen auch die mehrfachen Bearbeitungen in Indien: Abhinanda Gauḍas Kādambarīkathāsāra in klarfließenden Versen (8. Jahrhundert); ed. Paṇḍit Nr. 10—15; Kāvyamalā Nr. 11, Bombay 1888; ed. Nandalāla Śarman, Lahore 1901; aus dem 11. Jahrhundert Kṣemendras Padyakādambarī (in Versen), und endlich Ḍhuṇḍhirājas Abhinavakādambarī (oder Kādambarīsāra), ed. Godbole, Bombay 1867; NSP 1889 (2. Aufl.).

Series 1909; von Parab, Bombay 1892 (3. Aufl. 1912); translated by Cowell and F. W. Thomas, London 1897; Kale, Exhaustive Notes on B.'s Harshacharitam, Bombay 1892.

Über das lyrische Gedicht Caṇḍikāśatakam und das dem Bāṇa vielleicht fälschlicherweise zugeschriebene Drama Pārvatīpariṇaya s. unter Lyrik und Drama.

Märchen und Fabeln.

Am Fabulieren hat sich das indische Volk von jeher ergötzt, wenn es uns auch aus der vedischen Zeit so gut wie nichts an Märchen und dgl. überliefert hat. Reich ist dagegen die buddhistische Literatur, und darunter ist es wiederum das Jātakam,[1]) eine umfangreiche Sammlung von Geschichten aus den früheren Existenzen Buddhas, welches eine Fülle von Stoff liefert. Daß diese Geschichten sehr beliebt gewesen sind, beweist die Tatsache, daß Szenen daraus bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. auf Reliefs dargestellt worden sind; für das Alter der ganzen Sammlung als solcher hat das natürlich nichts zu bedeuten.

Das älteste weltliche Märchenwerk ist die bisher leider noch nicht aufgefundene, in Paiśācī-Dialekt abgefaßte Bṛhatkathā des Guṇāḍhya[2]) (aus dem 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr.?), deren Existenz man

---

[1]) The Jātaka together with its Commentary . . . edited by V. Fausböll, London 1877—1897; The Jātaka . . . translated . . . by various Hands under the Editorship of E. B. Cowell, Cambridge 1895—1907; deutsch von Julius Dutoit, Leipzig 1907 ff.

[2]) F. Lacôte, Une version nouvelle de la B. de Guṇāḍhya, Paris 1906 (= JA X, 7, S. 19); ders., Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā suivi du texte inédit des chapitres 27 à 30 du Nepāla-Māhātmya, Paris 1908.

lange bezweifelt hat. Hall in der Vorrede zur Vāsavadattā hat aber Beweise dafür genug gesammelt, und außerdem haben wir aus dem 11. Jahrhundert zwei Sanskrit-Bearbeitungen aus Kaśmīr: Kṣemendras Bṛhatkathāmañjarī und Somadevas Kathāsaritsāgara. Davon war der erstere vor dem Erscheinen von Bühlers Detailed Report, Bombay 1877, fast unbekannt; dort ist er S. 45 ff. ans Licht gezogen, und eine Menge Schriften von ihm sind seitdem zugänglich geworden. Da er mehrere seiner Werke datiert hat, können wir als seine Zeit mit Sicherheit das 2. und 3. Viertel des 11. Jahrhunderts festlegen: denn das älteste Datum ist 1037, das jüngste 1066. Als Polyhistor hat er sich auf den verschiedensten Gebieten versucht, mit dem besten Erfolge freilich in Stoffen, die etwas anrüchig sind und die Satire eines so scharfsinnigen, humorvollen Mannes herausfordern müssen. Da ist der Kalāvilāsa,[1]) der von den Kunstgriffen der Handwerker, Kaufleute, Diebe etc. handelt; das Darpadalana,[2]) worin er dem Dünkel in jeder Form zu Leibe geht; die Samayamātṛkā,[3]) die die Künste und Kniffe der Hetären schildert. Unter seinen kleineren Schriften sind dann weiter zu erwähnen das recht interessante

---

[1]) ed. Kāvyamālā, Part I, S. 34 ff. Deutsch von R. Schmidt, in: Mehliß-Festschrift, Eisleben 1914 (Gesang 1—4) und WZKM 28, 606 ff (Gesang 5—10).

[2]) ed. Kāvyamālā, Part VI, 66 ff. Deutsch von Rich. Schmidt, ZDMG 69, 1 ff. Vgl. B. A. Hirszbant, Über Kshemendras D., St. Petersburg 1892.

[3]) ed. Kāvyamālā Nr. 10, Bombay 1888. In prächtiger deutscher Übersetzung, mit hochinteressanter Einleitung, von Johann Jakob Meyer, Altindische Schelmenbücher I, Leipzig [1903].

Kavikaṇṭhābharaṇam,[1]) welches eine praktische Anleitung ist, wie man Dichter wird, mit der Ergänzung dazu: Aucitya(vicāra)carcā.[2]) Sehr wichtig ist auch eine lexikalische Arbeit, der Lokaprakāśa,[3]) der viele Ausdrücke aus dem Geschäftsleben etc. enthält. Recht wenig Wert haben dagegen seine metrischen Bearbeitungen des Mahābhārata (Bhāratamañjarī),[4]) des Rāmāyaṇa (R.mañjarī)[5]) und der Kādambarī (s. oben S. 150, Anm.), sowie seine Bṛhatkathāmañjarī,[6]) die wir schließlich entbehren können, da wir ja Somadevas viel geschicktere Arbeit besitzen.

Somadeva hat sein Buch nach Bühler[7]) zwischen 1063/64 und 1081/82 geschrieben; es umfaßt etwa dreimal soviel Strophen als das Kṣemendras, der uns gegen 7500 Verse bietet, und zwar in einer Form, die in ihrer Knappheit ohne Vergleichung mit Somadeva oft gar nicht zu verstehen ist. Beide teilen den Inhalt in 18 Bücher ein, stimmen aber nur von 1—5 zusammen. Herausgegeben ist der Kathāsaritsāgara von H. Brockhaus, Leipzig 1839—66; von Durgāprasād und Parab, Bombay NSP 1889 (2. Aufl. 1903); Buch 1—5 ist ins Deutsche übersetzt von Brockhaus, Leipzig 1843; ins Englische (vollständig) von C. H. Tawney, Kalkutta 1880/84 (Bibliotheca Indica). Eine vollständige deutsche

---

[1]) ed. Kāvyamālā, Part IV, S. 122 ff. Vgl. Schoenberg, Über Ks.'s K., Wien 1884 (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Bd. 106).

[2]) ed. Kāvyamālā, Part I, S. 115 ff.

[3]) Albrecht Weber, Indische Studien, Bd. 18, S. 289 ff.

[4]) ed. Kāvyamālā Nr. 65, Bombay 1898.

[5]) ed. Kāvyamālā Nr. 83, Bombay 1903.

[6]) ed. Kāvyamālā Nr. 69, Bombay 1901. — L. von Mankowski, Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kṣ.'s B., Leipzig 1892.

[7]) Über das Zeitalter des kaschmirischen Dichters S., Wien 1885 (Sitzungsberichte d. Wiener Akad., Bd. 110, S. 545 ff.).

Übersetzung hat A. Wesselski begonnen (Bd. I Berlin 1914). Vgl. J. Hertel, Bunte Geschichten vom Himalaja, Novellen, Schwänke und Märchen von Somadeva aus Kaschmir, München 1903.

Eingeschoben ist in beide Bearbeitungen ein in Indien sehr beliebt gewesenes Märchenbuch, die Vetālapañcaviṃśati(kā), „25 Erzählungen eines Vetāla"[1]), die in drei voneinander recht abweichenden Rezensionen bekannt ist; auch gibt es davon Übertragungen in neuindische Sprachen und ins Mongolische.[2])

Die Siṃhāsanadvātriṃśikā, „32 Erzählungen vom Throne [des Vikrama]", auch Dvātriṃśatputtalikā, Vikramādityacaritam und Vikramacaritam, „Taten des Vikrama" genannt, ist gleichfalls in verschiedenen Rezensionen bekannt, soll ursprünglich in Mahārāṣṭrī, einem Prakrit-Dialekte, abgefaßt worden und danach von Kṣemaṃkara ins Sanskrit übersetzt worden sein.[3]) Wahrscheinlich war also der Verfasser des Originales ein Jaina. Es gibt davon nur eine schlechte Ausgabe von Jīvānanda Vidyāsāgara, Kalkutta 1881; eine mongolische Bearbeitung unter dem Namen Ardschi Bordschi hat Jülg (Innsbruck 1867/68) in Text und Übersetzung herausgegeben.

Überaus beliebt war in Indien dann die Śukasaptati, „70 Erzählungen des Papageien", in viele

---

[1]) Eine Art von Dämonen, die auf Leichenäckern hausen.

[2]) Unter dem Namen Siddhikür mit deutscher Übersetzung von Jülg, Leipzig 1866 und Innsbruck 1868 herausgegeben; eine neuindische Fassung, Baitāl Pachīsī, deutsch von Oesterley, Leipzig 1873. Die Sanskritfassung ed. Uhle, Leipzig 1881 (Rezension des Śivadāsa).

[3]) Vgl. Albrecht Weber, Indische Studien Bd. XV, 185 ff.

moderne Sprachen[1]) übersetzt und in mindestens zwei scharf voneinander geschiedenen Rezensionen — einem textus simplicior und einem t. ornatior — überliefert.[2]) Um eine junge Frau vom Ehebruch abzuhalten, erzählt ihr der Papagei, der als ihr Tugendwächter bestellt ist, allabendlich, sobald sie zum Geliebten gehen will, eine Geschichte (meistens von einer Frau in bedenklicher Lage), darüber geht die Nacht hin, und so ist die eheliche Treue gerettet.

Weitaus das berühmteste und lesenswerteste Märchenbuch aber ist das Pañcatantra, und vielleicht noch beliebter der unter dem Titel Hitopadeśa gehende Auszug daraus.

Das Pañcatāntra zerfällt in fünf Bücher und liegt in einer ganzen Anzahl von Bearbeitungen vor, die so erheblich voneinander abweichen, daß sich der Archetypus nicht mehr wiederherstellen läßt. Zu Benfeys und Kosegartens Zeit[3]) konnte man noch einfach zwischen einem textus simplicior und ornatior scheiden und als Verfasser kurzweg Viṣṇuśarman nennen. Seitdem ist das

---

[1]) Am bekanntesten ist wohl die persische, Tūti Namah von Nahšabī [in der Bearbeitung des Qādirī] übersetzt von Iken, Stuttgart 1822; Neudruck in: Meisterwerke orientalischer Literaturen, Bd. 3, München 1913.

[2]) Herausgegeben von Richard Schmidt, Leipzig 1893 (textus simplicior); deutsch Kiel 1894; textus ornatior, München 1898 (Abh. d. bayr. Akad. d. W. I. Cl., XXI. Bd. II. Abt.); deutsch Stuttgart 1899. — Eine englische Übersetzung stammt von B. Hale Wortham, The enchanted parrot, London 1911.

[3]) Pantschatantrum . . . edidit J. G. L. Kosegarten. Pars prima (textus simplicior), Bonn 1848; Pars secunda (textus ornatior), Greifswald 1859; Benfey, Pancatantra [deutsch], Leipzig 1859 [begründete damit die vergleichende Märchenforschung]. — ed. Kielhorn u. Bühler, Bombay 1891–96 (6. u. 4. Aufl.); Übersetzung von Ludwig Fritze, Leipzig 1884; von Richard Schmidt, Leipzig [1901].

Bild nun ein ganz anderes geworden, nachdem J. Hertel[1]) in vieljähriger Arbeit wohl alle irgend erreichbaren Handschriften geprüft und die Geschichte des Pañcatantra erforscht hat. Das für die Allgemeinheit Wichtigste von dem, was ältere Generationen davon wußten, ist freilich noch heute in Geltung: daß nämlich von dem persischen Arzte Barzōī im 6. Jahrhundert n. Chr. auf Befehl des Sassaniden Chosru Nūshīrvān (531—79) eine Pahlavī-Übersetzung angefertigt wurde, die sehr bald ins Syrische (unter dem Titel Kalīlag und Damnag)[2]) und im achten Jahrhundert ins Arabische übertragen wurde. Aus letzterer flossen eine jüngere syrische, eine griechische, persische, hebräische und altspanische, aus der hebräischen eine lateinische (durch Johann von Capua,[3]) 8. Jahrh.) und eine deutsche, die Graf Eberhard von Württemberg (1265—1325) anfertigen ließ.

Der äußeren Gestalt nach ein Gemisch aus Prosa und vielen Sprüchen, ist das Pañcatantra seiner Tendenz nach nicht sowohl eine Märchensammlung, als vielmehr ein Lehrbuch der Politik für Fürstensöhne. Es gleicht darin durchaus dem Hitopadeśa, der sich selbst als einen Auszug aus dem Pañcatantra und noch einem

---

[1]) J. Hertel: Tantrākhyāyikā. Die älteste Fassung des Pañcatantra, Berlin 1910; aus dem Sanskrit übersetzt Leipzig 1909; Das südliche Pañcatantra, Leipzig, Gesch. d. Wiss., 1906; A collection of Ancient Hindu tales . . . dated 1199 A. D. . . . of . . . Pūrṇabhadra. Critically edited . . . Cambridge Mass. 1908 (= Harvard Oriental Series 11); The Panchatantra Text of Pūrṇabhadra; critical introduction; ibid. 1912 (= vol. 12); The Panchatantra Text of Pūrṇabhadra and its relation to texts of allied recensions . . . ibid. 1912 (= vol. 13); Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung, Leipzig 1914.

[2]) ed. Bickell, Leipzig 1876 (mit Übersetzung).

[3]) ed. Joseph Derenbourg, Paris 1889.

anderen Werke bezeichnet und — wenigstens in der einen Rezension — einen Nārāyaṇa zum Verfasser hat, mit welchem Allerweltsnamen wir freilich nicht weit kommen. Überhaupt ist in textkritischer Hinsicht hier noch nicht viel geschehen; sicher ist nur, daß der Hitopadeśa vor 1373 gesetzt werden muß, denn aus diesem Jahre ist Petersons Handschrift N. datiert, die älteste, die wir von diesem Texte besitzen.[1])

* * *

Geschichtswerke

in unserem Sinne gibt es in Indien nicht; das immer noch kritischste Buch ist allein Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī, eine Geschichte von Kaśmīr von der Entstehung an bis auf die eigene Zeit (etwa 1150), in Versen geschrieben und in schwerer Sprache abgefaßt, so daß vieles dunkel bleibt, da kein Kommentar dazu vorhanden ist. Kalhaṇa hat umfangreiche Studien dazu gemacht, er nennt verschiedene Autoren, die er benutzt hat, und auch Inschriften u. a. Urkunden zählt er unter seinen Quellen auf. Im ganzen hat er auch Kritik geübt, aber da er z. B. die alten Sagen für bare Münze nimmt, ist er schließlich doch mehr Dichter als Forscher. Immerhin ist aber seine Arbeit als höchst wertvoll zu bezeichnen und „weit über den Rahmen einer Lokalgeschichte hinaus für die gesamte Geschichte Indiens wichtig, auch für die Literaturgeschichte, da wir durch ihre Angaben die Zeit einer Anzahl wichtiger Autoren mehr oder weniger sicher

[1]) Die Ausgabe von Schlegel-Lassen, Bonn 1829—31, ist eklektisch; die erste kritische ist die von P. Peterson, Bombay 1887 (Bombay Sanskrit Series 33). Deutsche Übersetzungen haben wir von Max Müller, Leipzig 1844; von Schoenberg, Wien 1884; Ludwig Fritze, Leipzig 1888; J. Hertel, Leipzig (Reclam).

bestimmen können" (Pischel). — Die älteren Arbeiten über die Rājataraṅgiṇī[1]) sind jetzt völlig veraltet durch Marc Aurel Stein, der für seine monumentale Ausgabe und Übersetzung des Werkes[2]) an Ort und Stelle die allergründlichsten Studien gemacht hat.

Als Quelle der Rājataraṅgiṇī wird Kṣemendras Nṛpāvalī genannt; fortgesetzt haben das Werk Kalhaṇas Jonarāja und Śīvara,[3]) auch Varapaṇḍita genannt, die beide dem 15. Jahrhundert angehören. (Ausgaben s. unten Anm. 1).

Ein Landsmann von Kalhaṇa war auch Bilhaṇa, der in seinem — als Quelle allerdings nur mit größter Vorsicht zu benutzenden — mahākāvyam Vikramāṅka-(deva)caritam[4]) die Taten seines Patrons Tribhuvanamalla von Kalyāṇa (1076—1127) durchaus im Stile der Kunstgedichte in 18 Gesängen besungen hat. In dem Dorfe Khonamukha (heute Khunmoh) bei Pravarapura geboren, zog er nach vollendeter Erziehung als fahrender Sänger an den Fürstenhöfen umher, wo er sich mit den

---

[1]) Älteste Ausgabe Calcutta 1835 (enthält außer der R. des Kalhaṇa die Fortsetzungen: Rājāvalī des Jona Rāja und des Śrīvara, sowie Rājāvalīpāṭaka des Prājyabhaṭṭa); A. Troyer, R., Histoire des rois du Kachmîr, Paris 1840—52; ed. Durgāprasāda, Bombay 1892 bis 1896 (Bombay Sanscrit Series); Translation of the Sanskrit work R. by J. Ch. Dutt, Calcutta 1879—98. Analyse bei Lassen, Indische Altertumskunde II, 762 ff., 885 ff. und III, 984 ff.

[2]) Vol. I, Sanskrit text with critical notes, Bombay 1892; translated ... London 1900. Hultzsch, Kritische Bemerkungen zur R., Leipzig 1915 (ZDMG 69, 129—167).

[3]) Śrīvara hat auch Dschāmīs Jusuf und Zuleikha unter dem Titel Kathākautukam ins Sanskrit übersetzt; ed. Richard Schmidt, Śrīvaras K. ... Sanskrit und Deutsch, Kiel 1898; ders., Das K. des Çrīvara verglichen mit Dschāmīs Jusuf und Zuleikha, Kiel 1893.

[4]) ed. Bühler, Bombay 1875 (Bombay Sanskrit Series 14).

Gelehrten und Dichtern herumstritt, durchzog das Dekhan und kam schließlich zu Tribhuvanamalla, der ihm den Titel Vidyāpati („Hofrat“) verlieh, bei dem er dann geblieben zu sein scheint. Er gehört also an das Ende des 11. Jahrhunderts.

Viel berühmter ist Bilhaṇas lyrisches Gedicht Caurīsuratapañcāśikā „50 Strophen vom heimlichen Liebesgenuß“, welches in mehreren Rezensionen und außerdem in zwei ganz verschiedenen Fassungen überliefert ist: die eine gibt nur die etwa 50 erotischen Strophen,[1]) die andere kleidet sie in der Weise ein, daß ihnen 74 Strophen vorausgehen und 40 folgen.[2]) In diesem Falle heißt das Gedicht Bilhaṇacaritam oder Bilhaṇakāvyam. Ob diese Einkleidung auch Bilhaṇas Werk ist oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden. — Endlich hat Bilhaṇa auch noch ein unbedeutendes Drama Karṇasundarī[3]) geschrieben, welches in der Kāvyamālā als Nr. 7 veröffentlicht und Bombay 1888 erschienen ist (2. Aufl. 1895).

Ein anderes historisches Kunstgedicht ist das Navasāhasāṅkacaritam des Padmagupta oder Parimala,[4]) welches in 18 Gesängen und in mythischer Weise die Taten des Sindhurāja von Dhārā in Mālava verherrlicht. Die Zeit läßt sich danach bestimmen als letztes Viertel des 10. und erstes Viertel des 11. Jahrhunderts.

---

[1]) Vgl. darüber Solf, Die Kaçmīr-Recension der Pañcāçikā, Kiel 1886, der auch alle früheren Arbeiten namhaft macht.

[2]) ed. Ariel im Journal Asiatique 1848, Bd. 11, S. 469 ff.; Kāvyamālā Part XIII, S. 145.

[3]) Lévi, Théatre Indien S. 248. „Il est inutile d'analyser ces quatre actes dépourvus d'intérét dramatique.“

[4]) Bühler und Zachariae, Über das N., Wien 1888 (Sitzungsberichte A. d. Wiss. Bd. 116, S. 583—630). — ed. Islâmpurkar, Bombay 1895 (Bombay Sanskrit Series).

Die Kīrtikaumudī des Someśvara umfaßt 9 Gesänge (in der Art der Kunstgedichte) zu Ehren seines Patrones Vastupāla, des Ministers des Königs Lavaṇaprasāda aus der Cālukya-Dynastie, resp. der Vāghela, 12./13. Jahrhundert. Sehr gut herausgegeben von Kāṭhavate, Bombay 1883 (Bombay Sanskrit Series). — Das zweite historische Kunstgedicht des Someśvara heißt Surathotsava und ist in der Kāvyamālā als Nr. 73 (Bombay 1902) erschienen.[1]) Es enthält 15 Gesänge, in deren letztem der Dichter Aufschluß über seine Lebensumstände gibt.

Ein großes Kunstgedicht aus dem 8. Jahrhundert ist der im Mahārāṣṭrī-Dialekte abgefaßte Gāüḍavaho[2]) (= Gauḍavadha, „die Besiegung des Gauḍa", d. h. des Königs von Magadha), des Bappaïrāo (= Vākpatirāja) in 1209 Strophen, die fast ausschließlich Schilderung enthalten. Der Dichter lebte unter König Yaśovarman von Kanyakubja, der von Lalitāditya von Kaśmīr besiegt wird. Dessen Regierungszeit setzt die Rājataraṅgiṇī mit 695—732 an; sie scheint sich aber um etwa 40 Jahre verrechnet zu haben, wenn wir den chinesischen Quellen glauben dürfen, denen zufolge der Vorgänger des Lalitāditya, Candrāpīḍa, um 713 eine Gesandtschaft an den chinesischen Kaiser schickte und von diesem 720 den Titel „König" erhielt.

Nayacandra Sūris Hammīra-Mahākāvya behandelt in 14 Gesängen das Schicksal des Fürsten Hammīra Cahumāṇa (Caohān) von Raṇastambhapura

---

[1]) Der zehnte Gesang enthält eine ganze Reihe höchst gekünstelter Strophen.

[2]) ed. Shankar Paṇḍit, Bombay 1887 (Bombay Sanskrit Series) mit dem Kommentare eines Haripāla.

(Raṇathambhōr), der 1283 zur Regierung kam und im Kampfe gegen Alā ud-dīn fiel (Juli 1301). Herausgegeben ist das Gedicht von Nīlkanth Janārdan Kīrtane, Bombay 1879; verfaßt ist es 1486; der Verfasser war ein Jaina. Die vier ersten Gesänge beschäftigen sich mit den Vorfahren des Hammīra; 5—7 beschreiben ganz nach der Schablone den Frühling, das Wasserspiel etc.; im achten hält Caitrasiṃha, H.'s Vater, eine Vorlesung über den Wandel eines Fürsten etc. Vgl. Kīrtane im Indian Antiquary VIII, 55 ff.

Ganz anders geartet ist Ballālas Bhojaprabandha: es ist wie alle prabandha genannten Werke nicht in der Form der Kunstgedichte geschrieben, sondern gleicht in seinem Gemisch von Prosa und Versen einer campū. Die Angaben sind sehr vorsichtig zu benutzen; denn die besprochenen Persönlichkeiten sind zwar historisch, aber die Jahrhunderte werden kritiklos durcheinander geworfen. Der erste Teil des amüsanten Buches behandelt die Ereignisse, die der Thronbesteigung des Bhoja vorangehen, der zweite handelt von den Dichtern an seinem Hofe; Kālidāsa (!) spielt die Hauptrolle. Nach Aufrecht gehört Ballāla an das Ende des 16. Jahrh. Beste Ausgabe die von Parab, Bombay NSP, 1896 (3. Aufl. 1913).

Ein Gegenstück dazu ist Merutuṅgas Prabandhacintamaṇi, vollendet 1361 der Vikrama-Ära = 1305 A. D. Er schildert das Leben des Vikramaditya, Śalivahana, Vanaraja, Muñja, Bhoja, Bhīma, Siddharaja und Kumarapāla, worauf noch ein vermischter Abschnitt folgt. Herausgegeben ist das vielfach recht interessante Werk von Dinanatha, Bombay 1888; englisch übersetzt von C. H. Tawney, Calcutta 1901.

Mehr Sinn für die Geschichte als die Brahmanen haben jedenfalls die Buddhisten besessen, und so haben

uns die Mönche auf Ceylon zwei Chroniken geliefert, die wir nicht unerwähnt lassen dürfen, wenn es auch wieder mehr Dichtungen als Ergebnisse historischer Forschung sind: Dīpavaṃsa[1]) und Mahāvaṃsa.[2]) Ersterer wird in das 4./5. Jahrhundert n. Chr. gehören und ist in Sprache und Form noch ziemlich unbeholfen, während der Mahāvaṃsa (aus dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts) ein vollendetes Epos ist, „ein Kunstwerk, geschaffen von einem Manne, der den Namen eines Dichters wohl verdient, und der den vielfach spröden Stoff nicht mit Genialität, aber mit Geschmack und Geschick bemeisterte" (Geiger). Den Inhalt bildet in beiden Epen die Geschichte des Buddha, seine Besuche auf Ceylon etc., die Geschichte Aśokas, dann die der Könige von Ceylon bis auf Mahāsena; nur ist der Mahāvaṃsa viel ausführlicher, wie z. B. die Tatsache beweist, daß dem König Duṭṭhagāmani, auf den im Dīpavaṃsa nur 13 Verse kommen, im Mahāvaṃsa ein Heldengedicht von 11 Gesängen gewidmet ist. Beide Chroniken sind bis zu einem gewissen Grade als historische Quellen zu benutzen; ihre Angaben lassen sich mit griechischen und chinesischen Berichten in Einklang bringen und sind, wie Sylvain Lévi sagt, vom 4. Jahrhundert v. Chr. an „solide, sinon impeccable".

* * *

Lyrik.

Die lyrische Dichtung ist in Indien am frühesten bekannt gewesen: der Ṛgveda ist, wie wir gesehen haben,

---

[1]) Edited and translated by H. Oldenberg, London.

[2]) ed. W. Geiger, London 1908 (PTS); englische Übersetzung von demselben, London 1912 (PTS); ders., Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon, Leipzig 1905; ZDMG 63, 540 ff. (1909).

eine Sammlung lyrischer Gedichte, und auch in den übrigen Veden, besonders im Atharva-Veda, herrscht die Lyrik vor. Es ist nun üblich, hier drei Klassen zu unterscheiden: 1. die Lyrik der Empfindung, 2. die Lyrik der Begeisterung (also Ode, Hymnus, Dithyrambus) und 3. die Lyrik der Reflexion (Spruch- und Sinngedicht). Vor allen anderen soll uns hiervon im Veda die zweite Klasse entgegentreten; hier finden wir ja vorwiegend Lieder an die Götter: aber sie sind zum großen Teile gar nicht der Ausdruck der Begeisterung, sondern bestellte Ware oder Produkt der Reflexion. So sind namentlich die Lieder an Agni und Soma voll mystischer Spielereien, die — außer in Priesterkreisen — nicht verstanden wurden; und selbst die Lieder an die volkstümlichen Götter sind nicht eigentlich lyrisch, sondern mehr episch. So ist also ein Teil der Lieder ein Vorläufer des Epos, z. B. die ākhyāna-Hymnen, wie sie Oldenberg, oder die itihāsa-Hymnen, wie sie Geldner (Vedische Studien I, 285 ff.) nennt. Dasselbe gilt von den nārāśaṃsīs, gāthās und dānastutis. Unter den gāthās ragt besonders das Lied an Parikṣit (im Atharva-Veda) hervor. gāthā bedeutet Lied; also schon der Name deutet auf lyrisches Gepräge. Mit den gāthās der klassischen Zeit verglichen zeigen sie einen großen Unterschied: die gāthā auf Parikṣit ist ein historisches Loblied; die klassische Zeit versteht unter gathā kurzen Strophen, die für den rezitierenden Gesang bestimmt sind und Schilderungen lyrischer Natur ohne jeden historischen Hintergrund geben. So etwas kennt die vedische Zeit gar nicht; hier ist aber auch die Sinn- und Spruchdichtung unbekannt; nur ganz selten finden sich im Veda Sentenzen oder Sprichwörter.

Ganz anders ist es nun im klassischen Sanskrit. Während nämlich die Reflexion der vedischen Zeit

Mystizismus ist, ist die der klassischen Zeit Ethik. Jene verlegt sich auf die Spekulation über göttliche Dinge, die klassische auf solche über das menschliche Dasein, Einrichtung, Sitten und Gebräuche des täglichen Lebens. Auch die Form ist verschieden: im Veda haben wir längere Gedichte, meist in triṣṭubh-Metrum, in der klassischen Zeit vierzeilige Strophen in allen möglichen, z. B. recht kunstvollen Metren, die jede für sich ein Ganzes bilden und mit den folgenden in gar keinem Zusammenhange stehen.

Die Masse der lyrischen Erzeugnisse in Indien ist riesig; neben dem Sanskrit kommt auch noch das Prakrit in Betracht, indem manches Sanskritwerk auf eine Prakrit-Vorlage zurückgeht; und eine große Anzahl von Dichtern kennen wir nur aus den Paddhatis, den Anthologien, die sich aber nicht auf rein lyrische Gedichte beschränken, sondern ihre Proben auch aus Dramen und Epen entnehmen, weshalb im einzelnen nicht immer zu entscheiden ist, ob der betreffende Dichter Lyriker oder Dramatiker oder Epiker gewesen ist.

Die älteste Sanskritanthologie ist die Śārṅgadharapaddhati. Der Kompilator Śārṅgadhara war Arzt,[1]) der Sohn des Dāmodara und Enkel des Rāghavadeva (oder Raghunātha), der am Hofe des Hammīra lebte. Diesen hat Śārṅgadhara in zwei Hindī-Gedichten gefeiert: dem Hammīrrāysa und dem Hammīrkāvya; er nennt sich hier Sāraṅg Dhar.[2]) — Seine Anthologie ist datiert

---

[1]) Wir haben von ihm ein Werk über die gesamte Medizin, Śārṅgadharasaṃhitā, ed. Jīvānanda, Calcutta 1874; Prabhuram Jivanram, Bombay 1891. Vgl. Jolly, Medizin [im Grundriß der indoarischen Philologie], S. 4.

[2]) Grierson, The Modern Vernacular Literature of Hindustan, Calcutta 1889, § 8.

1363 und enthält in 163 Abschnitten 4689 Strophen, die mit den Namen der Dichter versehen sind; doch sind diese Angaben nicht immer zuverlässig. Herausgegeben von Peter Peterson, Bombay 1888, vgl. Aufrechts sehr wichtigen Artikel in ZDMG 27, 1 ff.

Die Subhāṣitāvalī des Vallabhadeva, der mit dem Kommentator des Māgha etc. nicht identisch ist, wenn auch seine Zeit nicht sicher zu bestimmen ist. Gewiß ist nur, daß er nicht vor dem kaschmirischen Kaiser Jainollābhadīna (Zain ul Ab uddīn), 1422—72, gelebt haben kann. Er gibt nämlich Auszüge aus dem Dichter Baka, der in Strophe 2633 jenen Fürsten preist. Also ist Vallabhadeva jünger und wird 15./16. Jahrhundert anzusetzen sein. Die Anthologie ist sachlich geordnet und enthält 101 Kapitel mit 3527 Strophen. Dichter sind 354 namhaft gemacht, doch ist diese Zahl unsicher. Ausgabe von Peterson und Durgāprasād, Bombay 1886.

Handschriftlich sind noch etwa zehn weitere Anthologien bekannt, darunter die Padyāvalī eines Anonymus, in der die Hofdichter des Lakṣmaṇasena (s. unten) eine große Rolle spielen. Eine ganz moderne Kompilation ist das Subhāṣitaratnabhāṇḍagāram von Parab, Bombay, NSP, 1905 (4. Aufl.), ohne Angabe der Dichter, aber sehr reichhaltig. Eine berühmte Sammlung endlich mit deutscher Prosa - Übersetzung sind Böhtlingks Indische Sprüche, St. Petersburg 1863—65, 2. Aufl. 1870 bis 1873.

Das 5./6. Jahrhundert v. Chr. gilt als Beginn der Chronologie der indischen Lyrik; Kalidāsa eröffnet den Reigen mit seinem Meghadūta, dem berühmtesten aller Gedichte im Sanskrit, welches ja bekanntlich Goethe so sehr entzückt hat. In Südindien heißt das Gedicht

Meghasaṃdeśa und wird hier in zwei Abschnitte geteilt, was auch Mallinātha in seinem Kommentare nachmacht. Auch haben die südindischen Ausgaben bisweilen sarga-Einteilung, da man den Meghadūta gelegentlich zu den Mahākāvyas rechnet; das ist aber irrig. (Im Sāhityadarpaṇa 564 wird das Gedicht als khaṇḍakāvyam bezeichnet.) Für unseren Geschmack ist es etwas weitläufig und eintönig, die Sprache ist edel, das Metrum tadellos, die Schilderung oft hochpoetisch. Das Motiv — Sendung einer Botschaft an die ferne Geliebte — findet sich auch bei den Buddhisten; so gibt es dort ein Kāmavilāpajātakam, in dem erzählt wird, wie ein Mann, der gepfählt wird, einer Krähe drei Strophen an seine Frau aufträgt.

Editio princeps von H. H. Wilson, Calcutta 1813, mit freier Übersetzung; dann von Gildemeister, Bonn 1841; Stenzler, Breslau 1874 (mit Glossar); von Hultzsch, London 1911 (mit Vallabhadevas Kommentar und Glossar); Goḍbole & Parab, Bombay, NSP, 8. Aufl., 1912; Nandargikar, Bombay 1894 (mit engl. Übersetzung); Krishnamachariar, Srirangam 1909 (mit dem Kommentar Vidyullatā von Pūrṇasarasvatī). — Deutsch von Max Müller, Königsberg 1847; Schütz, Bielefeld 1859; Fritze, Chemnitz 1879.

Der Meghadūta ist oft nachgeahmt worden; bei Haeberlin (Kāvyasaṃgraha) sind abgedruckt: Uddhavasaṃdeśa, Uddhavadūta, Haṃsadūta, Padāṅgadūta; ferner Śukasaṃdeśa (oder Śukadūta), Bhramarasaṃdeśa, Jātakasaṃdeśa, Haṃsasaṃdeśa und Sabhyasaṃdeśa. Viel bedeutsamer und für die Kritik des Originales wichtig sind zwei andere Gedichte, die nach Art der Uhlandschen Glossen von der Vorlage immer nur die letzte Zeile jeder Strophe entlehnt haben:

der Nemdūtā, des Vikrama, des Sohnes des Sāṅgana, dessen Zeit unbekannt ist (ed. Kāvyamālā, Part II, S. 85—104), und der Pārśvābhyudaya von Jinasenācārya[1]) aus dem 8. Jahrhundert. Im Nemidūta zeigen die Lesarten der entlehnten Schlußzeilen beträchtliche Abweichungen von Kālidāsa, weshalb er für die Feststellung des Textes des Meghadūta zu benutzen ist, der ja noch lange nicht kritisch festgelegt ist.

Entlehnungen wie im Nemidūta sind in Indien nicht ungewöhnlich. Es war ein beliebter Sport in Gesellschaften und an den Fürstenhöfen, einzelne Verse oder Versteile herzusagen und dem andern die Ergänzung aufzugeben. Ein solcher zu ergänzender Vers heißt samasyā. Im Bhojaprabandha gibt Bhoja wiederholt solche samasyās auf; das Lösen der Aufgabe heißt samasyāpūraṇam. Die Poetiker haben eigene Regeln dafür, wie man das Ergänzen lernen kann; darunter ist Vāgbhaṭa der interessanteste; er sagt im Alaṃkāratilakam: „Man kann auch zwei oder drei Zeilen entlehnen; aber das lehre ich nicht, denn das ist offenkundiger Diebstahl".

Kālidāsa werden noch Ṛtusaṃhāra und Sṛṅgāratilakam zugeschrieben. Der Ṛtusaṃhāra umfaßt sechs Gesänge und schildert die sechs Jahreszeiten in dieser Reihenfolge: Sommer, Regenzeit, Herbst, Winter, kühle Jahreszeit und Frühling. Ob das Gedicht dem berühmten Kālidāsa angehört oder nicht, ist schwer zu entscheiden.[2]) In der Subhāṣitāvalī wird Ṛtusaṃhāra VI,

---

[1]) The Meghadûta as embodied in the Pārśvābhyudaya with ... a literal English translation ... by Kashinath Bapu Pathak, Poona 1894.

[2]) Vgl. Johannes Nobel, Zur Echtheitsfrage des Ṛtusaṃhāra, ZDMG 66 (1912), 275.

16 und 19 unter K.'s Namen aufgeführt; das will aber nicht viel sagen, weil solche Angaben nicht zwingend sind und es mindestens drei Dichter mit dem Namen K. gegeben hat. So sagt Rājaśekhara im Prabandhakośa:

> eko 'pi jīyate hanta Kālidāso na kenacit
> śṛṅgāre lalitodgāre, Kālidāsatrayī kim u.

Die Sprache des Ṛtusaṃhāra klingt ja wohl an die des Kālidāsa an; aber anderseits finden sich auch viele Wendungen, die K. sonst nicht gebraucht. Rein ästhetische Grundsätze sind aber nicht durchschlagend. Weber hat in den Indischen Streifen II, 151 darauf hingewiesen, daß im Ṛtusaṃhāra (V, 5 und VI, 4) der Betel als Toilettestück der Frauen genannt wird, während in den übrigen Werken des K. davon noch nicht die Rede ist. Diese Tatsache ist richtig; aber es folgt daraus nicht viel, denn daß die Frauen Betel kauen, ist nichts Neues. Das Gedicht ist im ganzen eintönig, wenn es auch stellenweise große Schönheiten enthält. Nicht eine einzige Strophe daraus wird von den Poetikern zitiert. — ed. Bohlen mit lateinischer und sehr geschickter deutscher[1]) Übersetzung, Leipzig 1840; bei Haeberlin, Kāvyasaṃgraha, Calcutta 1847, S. 40 ff.; ed. Goḍbole, NSP, Bombay 1885 (neueste Aufl. 1906?). Deutsch von Hoefer, Indische Gedichte Leipzig 1841, I, 65.

Was dann das Śṛṅgāratilakam anlangt, so ist unter den zahlreichen Werken dieses Namens das des Rudraṭa,[2]) ein in drei Abschnitte zerfallendes Werk über den nāyaka, die nāyikā etc. aus der Mitte des 9. Jahrhunderts (spätestens) das wichtigste. — Das des

---

[1]) Ein Neudruck von H. Kreyenborg (Münster W.) in Vorbereitung im Insel-Verlag.

[2]) ed. Pischel, Kiel 1886.

Kālidāsa enthält 21—23 meist erotische, nach dem Vorbilde des Amaru gedichtete Strophen ohne Zusammenhang. Es wird von keinem Poetiker zitiert, ausgenommen Strophe 3 (indivareṇa nayanam °) in Dhanikas Kommentar Daśarūpāvaloka zu seines Bruders Dhanañjaya berühmtem Werke über dramatische Kunst namens Daśarūpa.[1]) Sie lebten unter Muñja, dem Onkel des Bhoja, der um 995 n. Chr. starb. Danach wäre das Ś. spätestens in das 10 Jahrhundert zu setzen. Aber jene Strophe steht nicht in allen Handschriften und kann sehr wohl ein späterer Einschub sein, so daß sich das Alter des Ś. nicht bestimmen läßt. Herausgegeben von Gildemeister in seiner Meghadūta-Ausgabe, S. 35; Haeberlin, Kāvyasaṃgraha, S. 14; sehr oft in Indien, z. B. Calcutta 1871 mit einem modernen Kommentar von Senagupta; deutsch von Hoefer, Indische Gedichte II, 164 (nur 12 Strophen).

Unter dem Namen des Kālidāsa sind in der Kāvyamālā, Part I, S. 8 und IV, 165 noch zwei Gedichte zu Ehren der Durgā abgedruckt, das Śyāmalādaṇḍakam und die Navaratnamālā, und bei Haeberlin, Kāvyasaṃgraha S. 483 und 510 das Mahāpadyam und das Śṛṅgārāṣṭakam (mit schönen, z. T. witzigen Strophen).

Betreffs der Zeitgenossen des Kālidāsa kommt die bekannte Strophe über die „neun Perlen“ am Hofe des Vikramāditya in Betracht:

Dhanvantari-Kṣapaṇakā-'marasiṃha-Śaṅku-
Vetālabhaṭṭa-Ghaṭakarpara-Kālidāsāḥ

[1]) ed. Hall, Calcutta, Bibl. Indica, 1865; ed. Parab, Bombay, NSP, 1897. — Englische Übersetzung von George C. O. Haas, New York 1912 (= Columbia University Indo-Iranian Series, Vol. 7. Der Kommentar ist hier nicht mit übersetzt.

khyāto Varāhamihiro nṛpateḥ sabhāyāṃ
ratnāni vai Vararucir nava Vikramasya.

Wie weit dieser Strophe zu glauben sei, ist eine vielumstrittene Frage; doch scheint die indische Tradition wieder einmal Recht zu haben. Ghaṭakarpara ist schon lange bekannt; sein Gedicht „der zerbrochene Krug", inhaltlich dem Meghadūta ähnlich, ist bereits 1808 in Calcutta herausgegeben worden; dann mit freier deutscher und wörtlicher lateinischer Übersetzung von Dursch, Berlin 1828 (enthält auch Chézys französische Übersetzung); dann von Brockhaus, Über den Druck sanskritischer Werke mit lateinischen Buchstaben, Leipzig 1841 (mit Bohlens Übersetzung aus: Das alte Indien II, 381); von Westergaard, Sanskrit Laesebog, Kopenhagen 1846; deutsch von Hoefer, Indische Gedichte II, 131.

Kommentiert ist das Gedicht von dem berühmten Śaiva-Philosophen Abhinavagupta, der im 10./11. Jahrhundert gelebt hat; ein Meister im Alaṃkāraśāstra, der Lehrer des Kṣemendra Vyāsadāsa. Sein Hauptwerk ist der sehr schwierige Kommentar zu Ānandavardhanas Dhvanyāloka.[1]) Der Kommentar zum Ghaṭakarpara heißt Ghaṭakarparakulakavṛtti.

Dhanvantari schrieb ein medizinisches Wörterbuch (Nighaṇṭu), ed. Poona 1896 (Ānandāśrama Sanskrit Series Nr. 33), das älteste und wichtigste in seiner Art; Kṣapaṇaka ist als Dichter nicht bekannt. Von Amarasiṃha besitzen wir den Amakarakośa, das älteste synonyme Sanskritwörterbuch,[2]) das schon im 18. Jahrhundert

---

[1]) Deutsch von Jacobi, ZDMG 56 und 57; separat Leipzig 1903.

[2]) Vgl. Zachariae im Grundriß der indo-arischen Philologie I, 3, B, S. 18. — Herausgegeben von Loiseleur Deslongchamps, Paris 1839. 1845; mit Maheśvaras Kommentar ed. Thatte, Bombay 1882 (5. Aufl. 1896); NSP, Bombay 1889 (3. Aufl. 1895).

in Europa bekannt war. — Als Lyriker wird Amara mit 6 Strophen in der noch nicht herausgegebenen Anthologie Saduktikarṇāmṛtam von Śrīdharadāsa zitiert.

Über Śaṅku ist nichts Sicheres bekannt. Der in der Rājataraṅgiṇī IV, 704 erwähnte Śaṅkuka, der Verfasser des Bhuvanābhyudaya, beschreibt darin einen Kampf, der unter Ajitāpīḍa von Kaschmir (um 813 n. Chr.) stattfand; dieser muß also von unserem Ś. verschieden sein. — Unter Vetālabhaṭṭas Namen geht ein Gedicht von 16 Strophen, der Nītipradīpa (bei Haeberlin 526), die z. T. in die Fabelsammlungen und Anthologien übergegangen sind; der Name freilich wird hier nicht erwähnt, und so ist Haeberlin zunächst unsere einzige Quelle.

Varāhamihira, geboren zu Avantī als Sohn des Astronomen Ādityadāsa, verfaßte eines seiner astronomischen resp. astrologischen Hauptwerke[1]) nach Albērūnī im Jahre 505; als Todesjahr wird 587 genannt, was freilich nicht sonderlich gut beglaubigt ist. Immerhin muß das 6. Jahrhundert als seine Zeit angesehen werden, was dann eine Bestätigung jenes versus memorialis wäre. Varāhamihira hat alle drei Teile der Astronomie (des Jyotiḥśāstram) behandelt: 1. das gaṇitam oder tantra, die Berechnung der Gestirne in der Pañcasiddhāntikā; 2. das jātakam oder horāśastram, die Nativitätslehre, im Bṛhajjātakam[2]) und Laghujātakam,[3]) einem Auszug daraus; 3. die saṃhitā oder śākhā (die Lehre vom Einfluß der Gestirne, von den

---

[1]) Pañcasiddhāntikā ed. Thibaut & Sudhākara, Benares 1889.

[2]) Mit dem ausgezeichneten Kommentare des Bhaṭṭotpala herausgegeben, in Indien lithographiert. Übersetzt von Chidambara Jyer, Madras 1885.

[3]) 1/2 ed. Weber, Indische Studien II, 277 ff.; 3/12 ed. Jacobi, De astrologiae indicae hora appellatae originibus, Bonn 1872.

Omina und Portenta, Träumen und Vogelflug etc.) in der Yogayātrā[1]) und der Bṛhatsaṃhitā,[2]) einem sehr wichtigen und interessanten Werke, das sozusagen eine Ergänzung zum Atharvaveda ist. Varāhamihira wird mit Recht „khyāto" genannt; er ist tatsächlich unter den indischen Astronomen der berühmteste.[3])

Ganz schwierig ist es zu sagen, wer mit Vararuci gemeint ist. Bei Haeberlin findet sich S. 502 eine Spruchsammlung von 15 Strophen unter dem Titel Nītiratna diesem zugeteilt, wovon drei im Hitopadeśa stehen; außerdem finden sich noch andere Strophen von ihm in den Anthologien. Ist der Dichter identisch mit dem Grammatiker Vararuci, so ergeben sich die bedenklichsten chronologischen Verwicklungen, über die Kielhorn (in den Götting. Nachrichten 1885, S. 185 ff.) gehandelt hat.

Den „neun Perlen" steht zeitlich wohl nicht fern Amarū (auch Amaru und Amarūka genannt), der größte Meister in der erotischen Lyrik und feiner Kenner der Frauen. Soviel können wir sagen, daß er im 9. Jahrhundert bereits ein berühmter Autor war; keiner wird so oft von den Poetikern zitiert als er. Sein Werk eröffnet die sog. Śataka-Poesie; das sind Sammlungen von rund 100 Strophen mannigfachen Inhaltes. So heißt denn auch unser Text das Amaru- oder Amarūśatakam. Die einzelnen Strophen scheinen ohne jeden Zusammenhang zu sein. Versucht man aber, sie an der Hand von

---

[1]) ed. Kern (mit deutscher Übersetzung), Indische Studien X, 161; XIV, 312 und XV, 167.

[2]) ed. Kern, Calcutta, Bibliotheca Indica, 1865; Übersetzung von dems., JRAS IV, VI, VII und von Chidambarām Jyer, Madura 1884.

[3]) Vgl. Thibaut, Astronomie, Astrologie und Mathematik, Straßburg 1899 (= Grundriß der indo-arischen Philologie III, 9).

Rudraṭas Śṛṅgāratilakam unter dem Gesichtspunkte der Alaṃkāra-Werke zu beurteilen, so ist der Zusammenhang deutlich zu erkennen. Taylor erwähnt in seinem wunderlichen, aber doch in vielen Fällen nützlichen Catalogue raisonné, Madras 1857—62, I, S. 343. 345 und II, 56—58, 201. 368 ein Amarūkam, welches er an der einen Stelle als aus Versen mit Prosakommentar bestehend beschreibt, während er es II, 201 ein erotisches Werk über die verschiedenen Arten der Frauen (mugdhā, madhyā, prauḍhā etc.) nennt; es sei ein unmoralisches und unanständiges Buch. Er erwähnt auch noch zwei Kommentare: die Rasamañjarī und Śṛṅgāradīpikā und sagt, das Werk beginne mit der Beschreibung der mugdhā. So ist es auch bei Rudraṭa und in dem Amaruśatakam, wie es uns jetzt vorliegt. Strophen wie die des Amaru führen bei den Rhetorikern die Bezeichnung muktaka, und dieser Name besagt, daß sie aus einem größeren Ganzen losgelöst sind. Pischel (Rudraṭa S. 10) zitiert eine Stelle aus Ānandavardhanas Sahṛdayāloka, in der es heißt, daß die Dichter in den muktakas die rasās (Stimmungen) wie in einem zusammenhängenden Werke durchführen; so sei es bekannt, daß die den rasa Liebe ausströmenden muktakas des Amaruka wie ein zusammenhängendes Werk aussähen. — Wo die von Taylor genannten Manuskripte geblieben sind, ist nicht zu sagen.

Eine kritische Ausgabe des Amaruśatakam fehlt also in diesem Sinne vollständig. Auch kommt hinzu, daß Amaru offenbar in der Spruchdichtung typisch geworden ist und man ihm alles zuschob, was man sonst nicht unterbringen konnte. So stehen denn auch in den Anthologien viele Strophen als von Amaru stammend, die sich in unseren Texten nicht finden, und oft sind dort Strophen von Amaru anderen Dichtern zugewiesen.

— Chézy [unter dem Pseudonym Apudy], Anthologie érotique, Sanskrit et français, Paris 1831; Haeberlin, Kāvyasaṃgraha, S. 125 ff.; ed. Kāvyamālā Nr. 18, Bombay 1889, mit dem Kommentar des Arjunavarmadeva (2. Aufl. 1900); Richard Simon, Das Amaruçataka in seinen Rezensionen dargestellt, Kiel 1893. Böhtlingk hat die Amaru-Strophen in seine Indischen Sprüche eingereiht; einzelne sind auch deutsch wiedergegeben von Johannes Hertel, Indische Gedichte, Stuttgart 1900, und von Joh. Jakob Meyer, Kāvyasaṃgraha, Leipzig [1903].

Nächst Amaru ist Bhartṛhari zu nennen, der Bruder eines Vikramāditya, also aus fürstlichem Geschlechte, der seine Jugend in schlimmen Ausschweifungen hinbrachte. Am Sterbelager seines Vaters entsagte er der Welt; noch heute zeigt man bei Ujjayinī eine Höhle, in der er als Büßer gelebt haben soll. Von dieser Tradition abweichend lautet der Bericht des chinesischen Pilgers I-tsing, der 673 n. Chr. nach Indien kam, wo er 13 Jahre gelebt hat. Er verfaßte ein Reisewerk,[1]) das in den chinesischen Kanon aufgenommen worden ist, also jedenfalls ein wichtiges Werk. Er spricht hier von dem Grammatiker Bhartṛhari, dem Verfasser des Vākyapadīyam,[2]) der nach I-tsing zum Buddhismus übergetreten und Priester geworden sein soll. Aber die Leidenschaften übermannten ihn so sehr, daß er siebenmal wieder Laie wurde. Jedesmal, wenn er ins Kloster ging, um Mönch zu werden, ließ er seinen Wagen draußen warten, der ihn nach Hause bringen sollte, sobald er der Möncherei überdrüssig wäre! Er soll ein Zeitgenosse

---

[1]) Record of the Buddhist religion as practised in India . . . translated by J. Takakusu, Oxford 1896.

[2]) ed. Benares 1884 ff.

des Grammatikers Dharmapāla gewesen sein, der 650 n. Chr. starb. Danach wäre die Zeit unseres Dichters die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, vorausgesetzt, daß er mit dem Grammatiker identisch ist.[1])

Von ihm sind drei Śatakas erhalten: ein Śṛṅgāraśatakam, „Zenturie der Liebe“, ein Nītiśatakam, „Z. der Lebensweisheit“, und ein Vairāgyaśatakam, „Z. der Weltflucht“. Die Texte und Handschriften weichen nach Inhalt, Anordnung und Zahl der Strophen sehr erheblich voneinander ab, so daß es nicht mehr möglich ist, das ursprüngliche Werk herzustellen. Auch das Verhältnis der Anthologien zu dem uns erhaltenen Texte ist nicht danach angetan, ein klares Bild davon zu schaffen, was Eigentum des Bhartṛhari ist und was nicht; also genau derselbe Fall wie bei Amaru.

Wie bei Amaru, so bildet auch bei Bhartṛhari jede Strophe ein für sich abgeschlossenes Ganzes. Das Śṛṅgāraśatakam preist die Frauen, schildert den Liebesgenuß, die Jahreszeiten etc.; das Nīsiśatakam enthält Sprüche über Dumme und Kluge, Preis des Geldes, der Freigebigkeit, Standhaftigkeit etc.; das Vairāgyaśatakam handelt von der Abkehr von der Weltlust. Der Wert der einzelnen Strophen ist sehr verschieden; sie sind eben nicht von einem Dichter geschaffen, sondern bilden eine Anthologie, in der wahrscheinlich der Grundstock Bhartṛhari angehört; im Laufe der Zeit ist dann vieles daran geändert worden.

Bhartṛhari ist am frühzeitigsten in Europa bekannt geworden: Abraham Roger, der 1630–47 in Pulicat an der Koromandelküste und in Batavia Missionar

[1]) Die Angaben I-tsings über den Grammatiker Bhartṛhari hat Kielhorn im Indian Antiquary XII, 226 ff. besprochen.

war und 1649 starb, gab in seinem Buche: De Open-Deure tot het verborgen Heydendom . . ., Leyden 1651, eine Übersetzung der beiden letzten Zenturien. (Deutsch Nürnberg 1663; das Original neu herausgegeben von Caland, Haag 1915). Dies Buch ist sehr lesenswert und für die Kritik Bhartṛharis zu beachten. — Erste Ausgabe des Textes von Carey, Serampore 1804; dann ed. Bohlen, Berlin 1833 mit lateinischer Übersetzung [dazu: Schütz, Kritische Erklärungen und Anmerkungen . . ., Bielefeld 1835; Stenzler, Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1835, S. 249 ff.; Schiefner & Weber, Variae lectiones ad Bohlenii editionem . . ., Berlin 1850]; śataka 2, 3 ed. Telang, Bombay Sanskrit Series 1874 (3. Aufl. 1893); ed. Gopīnāth, Bombay 1896 (mit Hindī- und englischer Übersetzung); ed. M. R. Kale. Bombay 1902 (mit englischer Übersetzung); ed. Parab, Bombay, NSP 1885 (2. Aufl. 1905); auch bei Haeberlin, Kāvyasaṃgraha, S. 143 ff. und in Böhtlingks Indischen Sprüchen. Deutsch von Peter von Bohlen, Hamburg 1835; in Auswahl von Rückert (Z. f. d. K. d. M. I, 14); Hoefer, Indische Gedichte I, 143; II, 168; bei Hertel und bei Meyer a. a. O.; griechisch von Galanos, Athen 1845; italienisch von J. Pizzi, Turin 1899.

Ganz verschieden von unserem Bhartṛhari ist wohl Bhaṭṭi, der Verfasser des Bhaṭṭikāvyam (s. oben S. 144), dessen Name auch in der Form Bhartṛhari vorkommt.

Noch schlechter überliefert ist die Spruchsammlung, die unter dem Namen des Cāṇakya geht, des berühmten Ministers des Königs Candragupta, des Großvaters des Aśoka, aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., dessen Schlauheit es zu danken ist, daß Candragupta einen großen Teil von Indien zu einem Reiche vereinigte und behauptete. (Über die Mittel, die Cāṇakya dabei anwandte, gibt am

besten das vorzügliche Drama Mudrārākṣasa Auskunft; s. unter Drama, S. 205). Ginge nun die Sammlung wirklich auf Cāṇakya zurück, so wäre sie in das 4. Jahrhundert v. Chr. zu verlegen. Daran ist aber nicht zu denken. Bereits im 7. Jahrhundert n. Chr. bestand eine Sammlung unter Cāṇakyas Namen, wie aus Daṇḍins Daśakumāracaritam hervorgeht. Hier wird gesagt, daß Viṣṇugupta (= Cāṇakya) um des Maurya (= Candragupta) willen eine Daṇḍanīti („Fürstenspiegel") in 6000 Versen verfaßt habe. Da werden auch die vierzig von Cāṇakya gelehrten Mittel, Geld einzutreiben, genannt, und unter den literarischen Erzeugnissen, die die zehn Knaben beim Unterricht benutzten, erwähnt Daṇḍin auch das Buch des Kauṭilya (= Cāṇakya). Damals also existierte ein Werk Cāṇakyas über die Pflichten eines Fürsten, das anerkannte Autorität genossen haben muß: und im Pañcatantra (ed. Kielhorn II, 41) wird unter den drei Teilen der nīti (Staatsklugheit) das sukṛtyaṃ Viṣṇuguptasya aufgeführt; I, S. 2 die arthaśāstrāṇi Cāṇakyādini. Mit den Pflichten des Königs aber befassen sich die Strophen der uns erhaltenen Sammlung nicht — wohl aber tut dies nun dasjenige Buch, dessen Veröffentlichung wohl die größte Sensation in der Sanskrit-Philologie der letzten Jahrzehnte gewesen ist: das Kauṭilīyam Arthaśāstram,[1])

---

[1]) Hillebrandt, Über das Kauṭilīyaśāstra (86. Jahresbericht der Schles. Ges. f. vaterl. Cultur) Breslau 1908; Zu Kauṭi ya, ZDMG 69 (1915), 360; Zum altindischen Königsrecht, ZDMG 70 (1916), 41. Jolly, Arthaśāstra und Dharmaśāstra, ZDMG 67 (1913), S. 49; Kollektaneen zum K. A., ZDMG 68 (1914) 345; 69 (1915), 369; Nachrichten d. Ges. der Wiss. zu Göttingen, 1916, 348. Textkritische Bemerkungen zum K. A., ZDMG 70 (1916), 547; 71 (1917), 227, 414; 72 (1918), 209. Jacobi, Kultur-, Sprach- und Literaturhistorisches aus dem K., Abhandl. d. Berliner Akad. d. W. 1911; Über die Echtheit des K., ebenda 1912; Ist das Daśakumāracarita gleichzeitig mit

das jedenfalls dem Ideale eines Fürstenspiegels besser entspricht als die Spruchsammlung.

Diese ist in vielen z. T. ganz voneinander abweichenden Rezensionen von 90—350 Sprüchen erhalten, die aus den allerverschiedensten Zeiten stammen und von denen nicht einer dem Cāṇakya zuzuschreiben ist; manche sind ganz jung. Man hat folgende Sammlungen unterschieden: 1. die bei Haeberlin S. 312 abgedruckte von 110 Strophen; 2. die von Albrecht Weber (Monatsber. d. Berliner Ak. 1864) veröffentlichte und übersetzte Sammlung von 109 Strophen;[1]) 3. Vṛddhacāṇakya,[2]) ed. Bombay 1858 und 1860, fast identisch: die eine Sammlung mit 342, die andere mit 341 Sprüchen in genau derselben Ordnung; 4. Klatt, De 300 Cāṇakyae ... sententiis, Halle 1873. Dazu ist dann zu vergleichen Monseur, Cāṇakya, Paris 1887, der sechs verschiedene Formen der Sammlung aufzählt und alle bisher nicht veröffentlichten Strophen gibt.[3]) Von Interesse ist es, daß sich in den Anthologien der Name Cāṇakya nicht findet. Aber es stehen dort eine große Menge Strophen unserer Sammlungen, die dort anderen Dichtern zugeschrieben werden. Cāṇakya gilt eben bei den Indern als das Muster eines klugen Mannes; darum wird auf ihn alles mögliche zurückgeführt.

---

dem K. A.? ZDMG 68 (1914), 603; Sorabji, Some Notes on the Adhyaksha-Pracāra, Allahabad 1914 (Würzburger Diss.). — Herausgegeben ist der Text von R. Shama Sastri, Mysore 1909; übersetzt von demselben Mysore Review 1907 und Indian Antiquary 1905 ff.

[1]) Die Übersetzung abgedruckt Indische Streifen I, 253 ff.

[2]) Dieses übersetzt von Galanos im *Πρόδρομος* S. 63 ff.

[3]) Vgl. auch O. Kressler, Stimmen indischer Lebensklugheit. Die untere C.'s Namen gehende Spruchsammlung ... untersucht und nach einer Rezension übersetzt. Leipzig 1906.

Als Schüler des Cāṇakya wird genannt Kāmandaki, dessen Werk im Daśakumāracaritam erwähnt wird, allerdings in der Pūrvapīṭhikā, deren Echtheit vielfach stark angezweifelt wird. Auch die übrigen Argumente für die Datierung Kāmandakis stehen auf schwachen Füßen, wie Jolly, ZDMG 68, 348—51 gezeigt hat. Jedenfalls wird seine Arbeit, der Kāmandakinītisāra, kein altes Werk sein. Die Hauptquelle ist wohl das Kauṭilyam; Viṣṇugupta wird I, 6 verehrungsvoll genannt. Es ist kein Buch voll moralischer Sprüche, sondern ein Werk in fortlaufender Darstellung über die Pflichten des Herrschers: Krieg und Frieden, Sendung von Spionen und Gesandten, Heeresleitung, Einrichtung des Marsches, Verschanzung etc. bilden den Inhalt. Reichlich benutzt ist das Buch im Pañcatantra und noch mehr im Hitopadeśa, so daß Peterson geradezu behauptet hat, der K. N. sei die Hauptquelle desselben gewesen. — Herausgegeben ist der Text von Rajendralala Mitra in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1884 und kritisch, von Gaṇapati Sâstrî, Trivandrum 1912 (= Trivandrum Sanskrit Series Nr. XIV).

Die Śataka-Poesie ist sehr reichlich vertreten, für eine eingehende Besprechung aber zu eintönig. Sie ist jedoch nicht ohne hohes Interesse und für die Kenntnis des indischen Lebens unumgänglich nötig, da sie einen großen Schatz an Natur- und Sittenschilderungen enthält. Die Chronologie liegt hier freilich sehr im argen. Der Inhalt ist recht verschieden: zunächst kann man eine Scheidung in weltliche und religiöse Śatakas vornehmen, und jene zerfallen dann wieder in erotische, didaktische und beschreibende; ja, es gibt welche, deren Verfasser die Worte so gesetzt haben, daß der Sinn der Strophen zugleich erotisch und weltschmerzlich ist.

Einer der ältesten Dichter ist Bhallaṭa, dessen Śatakam mit 108 Strophen in der Kāvyamālā, Part IV, S. 140 ff., herausgegeben worden ist. Dem Namen nach zu urteilen ist er aus Kaschmir; sein Name erscheint auch in der Form Bhaṭṭamalla und Mallabhaṭṭa. Einen Grammatiker Bhaṭṭamalla[1]) zitiert Mallinātha in seinen Kommentaren zum Raghuvaṃśa und Śiśupālavadha: dessen Identität mit unserem Bhallaṭa ist aber nicht nachzuweisen. Zwei Strophen zitiert Ānandavardhana im Dhvanyāloka, nämlich Strophe 56 und 68: Nr. 56 wird aber in der Subhāṣitāvalī dem Yaśas zugeschrieben, in der Śārṅgadharapaddhati dem Bhaṭṭendurāja, und Nr. 68 schreibt Ānandavardhana sich selbst zu. Strophe 94 und 102 zitiert Abhinavagupta, der Kommentator des Ānandavardhana, teilt aber 102 dem Indurāja zu, was schon stimmen wird, da Indurāja der Lehrer des Abhinavagupta war. So bleibt denn bloß Nr. 94 mit Sicherheit übrig, und sie wird denn auch in der Subhāṣitavalī dem Bhallaṭa zugeschrieben, woraus zu entnehmen ist, daß dieser älter ist als Abhinavagupta (10. Jahrhundert). Davon unabhängig ist freilich das Datum der Zusammenstellung des Śatakam. Eine große Anzahl Strophen werden in der Subhāṣitāvalī unter Bhallaṭas Namen aufgeführt, manche auch in der Śārṅgadharapaddhati; manche aber auch unter anderem Namen. Viel zitiert wird Bhallaṭa von jüngeren Schriftstellern wie Mammaṭa, Hemacandra, Kṣemendra, im Sāhityadarpaṇa etc.

Das Śāntiśatakam in 107 Strophen (bei Haeberlin S. 410—29) zerfällt in vier Abschnitte; als Verfasser

---

[1]) Ākhyātacandrikā, a lexicon of Sanskrit edited bei Raṅganāthasvāmī Ayyavaralugaru, Benares 1904 (= Chokhamba Sanskrit Series, Nr. 82).

wird Śihlanamiśra oder Śrīśihlana genannt. Daß dies auf keinen Fall die richtige Form sein kann, ist aus dem dentalen *n* zu ersehen. Nun finden sich unter den Varianten zu dem Namen Bilhaṇa die Schreibungen Rilhaṇa, Vihlaṇa, Vilhaṇa, Chihlaṇa und endlich Silhaṇa (Aufrecht, Catalogus ... Bibliothecae Bodleianae 124 b, Anm. 5), und danach liegt die Vermutung nahe, daß Śihlana nur Variante ist für Bilhaṇa, und daß dieser das Śāntiśatakam verfaßt hat. Er ist Kaschmirer und gehört in das 11. Jahrhundert (s. S. 158). In den Anthologien findet sich keine Strophe aus dem Śāntiśatakam unter seinem Namen; es ist anscheinend auch mit fremdem Gut durchsetzt; jedenfalls enthält es viele schöne Strophen.

Kṣemendras[1]) Caturvargasaṃgraha (ed. Kāvyamāla, Part V, S. 75—85) zerfällt in vier Abschnitte: 1. 28 Strophen über den dharma (Moral); 2. 25 Strophen über den artha (praktische Tätigkeit); 3. 25 Strophen über den kāma (Sinnenlust); 4. 29 Strophen über den mokṣa (Erlösung). Diese vier Dinge führen die Bezeichnung caturvarga. „die Gruppe der vier (Triebfedern des menschlichen Handelns“). Also zusammen haben wir hier 106 recht interessante Strophen.

Die Cārucarcā desselben Autors (ed. Kāvyamālā, Part II, S. 128 ff.) mit 100 Strophen gibt Lebensregeln in der Form, daß die Begründung in Gestalt einer alten Begebenheit folgt, die aber nur kurz angedeutet wird. Das setzt eine große Kenntnis der alten Legenden voraus. Strophe 8 z. B. lautet:

japahomārcanaṃ kuryāt sudhautacaraṇaḥ śuciḥ;
pādaśaucavihīnaṃ hi praviveśa Nalaṃ Kaliḥ.

[1]) S. oben S. 152.

„Verehrung mit Gebet und Opfer vollziehe man mit gut gewaschenen Füßen und rein; von dem der Sauberkeit der Füße ermangelnden Nala nahm Kali Besitz.“

Ähnlich ist das Upadeśaśatakam des Gumāṇi[1]) in 102 Strophen (ed. Kāvyamālā, Part II, S. 20—28), nur geht hier die alte Geschichte voraus. Es ist im āryā-Metrum geschrieben; die Beispiele sind dem Mahābhārata, Rāmāyaṇa etc. entnommen; z. B. Strophe 7:

sahadharmiṇīm vanāntād Daśarathasūnor jahāra Daśavaktraḥ:
bandhanam āpa samudro: na durjanasyāntike nivaset.

„Die Lebensgefährtin des Daśaratha-Sohnes[2]) entführte der Zehngesichtige[3]) aus dem Walde; das Meer erlebte Fesselung: man weile nicht in der Nähe eines Bösewichtes.“

Das Dṛṣṭāntaśatakam des Kusumadeva (ed. Haeberlin S. 217—26) in genau 100 Strophen, in deren letzter sich der Verfasser selbst nennt. Er ist sonst ganz unbekannt, nur muß er älter sein als die Subhāṣitāvali, da hier 21 Strophen unter seinem Namen (sämtlich hintereinander, unter 287—307) ausgehoben sind. Eigentümlich ist, daß die Sentenz voransteht; in der zweiten Zeile folgt dann ein Gleichnis.[4]) Das Gedicht ist nicht so flach wie die beiden vorigen, sondern stellenweise ganz

[1]) Wenn die Herausgeber in Part IV, S. 157 Anm. sagen, das Upadeśaśatakam sei in Part II unter dem Namen des Appadīkṣita abgedruckt, während andere behaupteten, der Verfasser sei Nīlakaṇṭha (der Enkel des Bruders des Appadīkṣita), so ist das offenbar ein Irrtum und eine Verwechslung mit dem Part II, S. 91 Anm. Gesagten.

[2]) Rāma; seine Frau Sīta ist gemeint.

[3]) Der Dämon Rāvaṇa.

[4]) Eine solche Verbindung von Versen und Gleichnissen heißt kalikā. Daher nennt auch Kusumadeva in Strophe 100 sein Werk danach.

poetisch und geschickt; dabei wichtig für die Geschichte des Sprichwortes.

Der Zeit des Bilhaṇa, also dem 11. Jahrhundert, gehört der Kaschmirer Śambhu an, der zur Zeit des Śrīharṣavardhana[1]) lebte. Von ihm sind zwei Werke bekannt, der Rājendrakarṇapūra und die Anyoktimuktālatā. Ersterer (ed. Kāvyamālā, Part I, S. 22 bis 34) ist ein schwülstiger Panegyrikus auf Śrīharṣa von 75 Strophen; dieser wird in Strophe 19 mit Namen genannt und heißt in Strophe 42 „der Liebesgott von Kaschmir". Maṅkha erwähnt im Śrīkaṇṭhacaritam XXV, 97, (s. S. 146) den Arzt Ānanda. den Sohn unseres Śambhu; er nahm an der sabhā teil, die Maṅkha dort, an der einzig wichtigen Stelle in seinem öden mahākāvya, schildert. Damals war Jayasiṃha König (1129—50); dessen Minister war Maṅkhas Bruder. — Die Anyoktimuktālatā (ed. Kāvyamālā, Part II, S. 61) ist ein Śatakam von 108 Strophen. anyokti ist terminus technicus und bedeutet hier Variationen über ein Thema. Es sind lauter Sprüche, die an bestimmte Gegenstände, Götter, Tiere, Pflanzen, Sonne und Mond gerichtet werden; so Strophe 17. 20, 22, 26, 30 etc. an die Biene; jede Strophe schildert immer nur eine bestimmte Seite, und so ergeben sich stets abwechselnde Stimmungsbilder. Unser Dichter ist sehr schwer zu verstehen, im allgemeinen sind seine Strophen recht interessant.

Genau so wie die Anyoktimuktālatā ist das 105 Strophen enthaltende Anyoktiśatakam des Bhaṭṭavīreśvara (ed. Kāvyamālā, Part V, S. 89/105).

[1]) Dieser starb 1101, nicht 1125, wie Bühler nachgewiesen hat: Detailed Report S. 50 und Über das Zeitalter des kaschmirischen Dichters Somadeva, Wien 1885, S. 4.

Aus Nr. 5 ist zu ersehen, daß der Dichter der Sohn eines Hari war und aus dem Geschlechte des Mudgala stammte; er nennt seinen Vater den „Schmuck des Diadems der Fürsten der Drāviḍa“; also ein Südinder. Seine Zeit ist nicht anzugeben. Der Inhalt ist derselbe wie bei Śambhu; seine Sprache ist aber leichter; auch verwendet er nur ein Metrum.

Das Śatakam des Bhāva, des Hofdichters des Nāgarāja, umfaßt 102 Strophen erotischen Inhalts und ist unter dem Namen seines Patrons veröffentlicht (Kāvyamālā, Part IV. S. 37—52). Daß Nāgarāja nicht der Verfasser, sondern nur der Gönner des Dichters war, ergibt sich aus dem Śatakam selbst (Strophe 29, 45, 70, 76, 98—100) Danach war er ein Fürst von Dhārā, aus dem Geschlechte der Ṭāka und der Sippe der Karpaṭin; sein Großvater hieß Vidyādhara, sein Vater Jālapa. Von ihnen allen ist sonst nichts bekannt. Das Gedicht ist nach der Schablone der Erotiker geschrieben.

Somaprabhācārya schrieb eine Śṛṅgāravairāgyataraṅgiṇī von 46 Strophen (ed. Kāvyamālā, Part V, S. 124—42) in der gewöhnlichen Anlage der Śatakas. Somaprabha ist der Name eines Jaina-Lehrers (1253—1316); ob er mit unserem S. identisch ist, läßt sich nicht angeben. In der Aufzählung seiner Werke[1]) steht unser Text nicht, das hindert aber an sich nicht, da die Listen nicht immer vollständig gegeben werden. Der Verfasser der Śṛṅgāra⁰ ist auch Jaina; in der Unterschrift nennt er sich mit Beinamen Śatārthin.[2]) Er gibt

[1]) Bei Klatt, Extracts from the historical records of the Jainas, Calkutta 1882, S. 36.

[2]) Andere Manuskripte lesen Śrīśatārthavṛttikāra. Wenn diese Variante zu Recht bestände, hätte er also einen Kommentar zu einem Werke mit dem Titel Śrīśatārtha geschrieben haben.

sich verzweifelte Mühe, die Schlechtigkeit der Weiber zu zeigen, die er vom Kopfe bis zu den Füßen beschreibt, wobei er aus dem jeweiligen Körperteile durch Hinzufügen oder Weglassen eines Buchstabens oder dergleichen etwas Schlimmeres macht. So wird aus dem glänzenden Haar der Lotusäugigen (keśa) die verkörperte Mühsal (kleśa) etc. Das Gedicht ist nicht schwer zu lesen; überdies gibt es dazu einen sehr guten, einfach geschriebenen Kommentar von Nandalāla aus Āgara [= Agra], einem Jaina, der seine Sukhabodhikā 1718 verfaßt hat.[1])

Ganz anders geartet ist das Rasikarañjanam („Ergötzen der Kenner") des Rāmacandra, des Sohnes des Lakṣmaṇabhaṭṭa (ed. Kāvyamālā, Part IV, S. 80 – 122). Am Schluß gibt er an, daß er sein Buch, das er ein Śṛṅgāravairāgyaśatakam nennt, in Ayodhyā (dem heutigen Oudh) saṃvat 1580 = 1523 A. D. schrieb. Die Jahreszahl steckt in dem Worte viyadvāraṇabāṇacandre, wobei viyad (Himmel) = 0, vāraṇa (Elefant) = 8, bāṇa (Pfeil) = 5 und candra (Mond) = 1 ist;[2]) jede solche Zahl wird von hinten nach vorn gelesen. — Von den 130 Strophen bilden fünf Anfang und Schluß; die übrigen 125 sind so abgefaßt, daß sie je nach der Worttrennung einen erotischen oder aber frommen Sinn ergeben. Deshalb ist der Text gewaltig schwer zu verstehen, und so hat denn der Dichter selbst gleich einen Kommentar dazu geschrieben, was er am Schlusse angibt.[3])

---

[1]) Deutsch von Richard Schmidt, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien, Berlin 1904, S. 36.

[2]) Es gibt acht Elefanten, die die acht Himmelsgegenden bewachen, und fünf Pfeile führt der indische Liebesgott.

[3]) Çrî-Râmacandra-kṛtam Rasikarañjanam . . . Sanskrit und Deutsch zur Verteilung an Fachgenossen und Freunde herausgegeben von Richard Schmidt, Stuttgart 1896 [50 Exemplare].

Appayadīkṣita, auch Appayya- und Appadīkṣita genannt, gehört zu den fruchtbarsten Schriftstellern Indiens: Kāvyamālā, Part I, S. 91, Anm. werden 30 Titel angegeben: Auszüge und Abkürzungen größerer Werke (z. B. Daśakumāracaritasaṃkṣepa, Bhāratatātparyasaṃgraha, Rāmāyaṇasārastava, Harivaṃśasāracaritam), mehrere Śatakas, eine Menge Schriften, die sich auf Śiva beziehen, und auch rhetorische Schriften. Seine Zeit ist bestimmt durch die Angabe des Enkels seines Bruders, des Nīlakaṇṭhadīkṣita. Von diesem stammt nämlich außer anderen Werken eine Nīlakaṇṭhacampū, an deren Ende er sagt, sie sei 1637 geschrieben; die Zeit des Appayadīkṣita ist also die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts. Von ihm ist ein Vairāgyaśatakam von 101 āryā-Strophen, in leichtem, gutem Sanskrit, ohne besonderen Wert und ohne Tiefe der Gedanken, in der Kāvyamālā Part I, S. 91—99 veröffentlicht worden. Viel höher steht er als Rhetoriker: von ihm stammt das vielgelesene Werk Kuvalayānanda. Hierin hat Appayadīkṣita besonders die Beispiele benutzt, die in Jayadevas Candrāloka stehen, und gibt an, daß der Kuvalayānanda geschrieben sei, um Anfänger in die Redefiguren einzuführen, wozu sich das Buch wegen seiner großen Klarheit und Verständlichkeit auch sehr gut eignet.[1]) Daraus hat dann der Verf. selbst einen Auszug angefertigt unter dem Titel Kuvalayānandakārikā,[2]) der in Kürze den

[1]) Mit dem Kommentare des Vaidyanātha schlecht herausgegeben von Jīvānanda Vidyāsāgara, Calcutta 1874; desgl. zusammen mit Jayadevas Candrāloka, Bombay, NSP, 1907; mit dem Kommentare (Rasikarañjanī, des Gaṅgādhara Vājapeyin, Kumbakonam 1892.

[2]) Mit dem Kommentare des Aśādhara ed. Bombay, NSP, 1885; edited and explained with an english Tika Commentary and translation by P. R. Subrahmaṇya Sarmā, Calcutta 1903; A.'s Kuvalayā-

Inhalt des größeren Werkes, ohne ausführliche Belege, enthält.

Interessanter ist Nīlakaṇṭha, aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, der Sohn des Nārāyaṇadīkṣita, von dem zwei Werke veröffentlicht sind: 1. das Sabhārañjanaśatakam und 2. das Kaliviḍambanam; außerdem werden (Kāvyamālā, Part IV, S. 157) noch fünf Titel genannt. Das Sabhārañjanaśatakam (ed. Kāvyamālā, Part IV, S. 156—65) besteht aus 105 im ganzen sehr einfachen Strophen und ist verschieden von den übrigen Śatakas: es hebt das Wissen hervor, den Wert des Dichters für den König, die Tapferkeit etc. Viel amüsanter ist das Kāvyamālā, Part V, S. 115—23 herausgegebene Kaliviḍambana in 102 Strophen: eine Anweisung, um durch die Welt zu kommen, auf die Dummheit zu spekulieren und sich in die Menschen zu fügen. Das ist dem Dichter vorzüglich gelungen.

Ein richtiger Dichterkreis,[1]) wenn auch nur ein kleiner, findet sich im 12. Jahrhundert am Hofe des Lakṣmaṇasena[2]) von Bengalen, der 1119 zur Regierung kam. Zwei Zeugnisse liegen uns vor: Jayadevas kurze Charakterisierung im Gītagovinda I, 4 und die angeblich[3]) über der Tür der Audienzhalle des Lakṣmaṇasena angebracht gewesene Inschrift, die fünf Dichter erwähnt:

andakārikās . . . Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Richard Schmidt, Berlin 1907. — Ein anderes rhetorisches Werk, das Vṛttivārttikam, ist als Nr. 36 der Kāvyamālā, Bombay 1893 erschienen.

[1]) Pischel, Die Hofdichter des Lakṣmaṇasena, Göttingen 1893 = Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Bd. 39).

[2]) Vgl. Rājendralāla Mitra, JASB 34, 128; 44, 1; 47, 384; Cunningham, Archaeological Survey of India XV, 156 ff.

[3]) Nach den Herausgebern der Kāvyamālā (Nr. 1 der Serie, S. 1, Anm).

Govardhanaś ca Śaraṇo Jayadeva Umāpatiḥ
Kavirājaś ca ratnāni samitau Lakṣmaṇasya ca.

Die Stelle bei Jayadeva lautet:

vācaḥ pallavayaty Umāpātidharaḥ saṃdarbhaśuddhiṃ girāṃ
jānīte Jayadeva eva Śaraṇaḥ ślāghyo durūhadrute
śṛṅgārottarasatprameyaracanair ācāryaGovardhana-
spardhī ko 'pi na viśrutaḥ śrutidharo Dhoī kavikṣmāpatiḥ.

Beide Listen stimmen völlig überein, wenn man den Kavirāja der ersten mit Dhoī identifiziert, was durch das kavikṣmāpatiḥ sehr leicht gemacht wird, und wenn man in der zweiten śrutidhara (wofür auch die Form śrutadhara) als Adjektiv zu Dhoī auffaßt, nicht als Namen eines Dichters, der dann der sechste im Bunde wäre.[1])

Der wie es scheint älteste dieser fünf Hofdichter ist Umāpati(dhara), von dem eine Praśasti[2]) in einer so blühenden Diktion vorliegt, daß Jayadevas Urteil — vācaḥ pallavayati „er bringt viele Worte hervor“, d. h. er ist ein Meister der Sprache — vollauf berechtigt ist und auf keinen Fall einen Tadel ausdrücken soll, wie man so ziemlich allgemein angenommen hat. — Außerdem sind von Umāpati viele Strophen in den Anthologien Saduktikarṇāmṛtam und Padyāvalī zu finden; auch hat er ein Drama (das Pārijātaharaṇam) verfaßt. Das Kunstgedicht Candracūḍacaritam ist ihm aber wohl abzusprechen.

Śaraṇa hat das Prädikat „rühmenswert in der schwerverständlichen Schnelldichtung“. So hat Pischel (Hofdichter S. 29) richtig übersetzt, und das gibt nicht

---

[1]) So Aufrecht ZDMG 27, 94 und Peterson, Subhāṣitāvali S. 131.

[2]) Herausgegeben und übersetzt von Kielhorn, Epigraphia India I, 305 ff.

nur einen durchaus befriedigenden Sinn, sondern stimmt auch zu allem, was wir über das indische Wettdichten wissen. Zwei Poetiker (Deveśvara in der Kavikalpalatā und Amaracandra in der Kāvyakalpalatā) geben als Zweck ihrer Schriften an, das Schnelldichten zu lehren, wofür es beglaubigte Beispiele gibt — bis auf den heutigen Tag.[1]) Ein Schnelldichter (śīghrakavi) spielte eine große Rolle in der sabhā, wo er seine Schlagfertigkeit und umfassende Kenntnis aller rhetorischen Feinheiten zeigen konnte; nicht nur in dem (bereits oben S. 167) erwähnten samasyāpūraṇam, sondern auch im Improvisieren ganzer Strophen oder Gedichte. — Von Śaraṇa sind nur fünf Strophen bekannt aus der Padyāvalī, abgedruckt und übersetzt von Pischel, a. a. O. S. 25 f.

Auch von Dhoī sind nur ganz wenige Proben bisher bekannt geworden. Dagegen haben wir in Govardhanas Āryāsaptaśatī eine recht umfängliche, nämlich 756 Strophen enthaltende Gedichtsammlung, die viel Gutes und für die Kenntnis von Land und Leuten Wichtiges bietet. Der Inhalt der rund 700[2]) Stimmungsbilder, zum mindesten aber der Hintergrund, ist vorwiegend erotisch; sie sind, wie der Dichter selbst bekennt (Str. 52 der Einleitung), die Nachahmung einer bisher nur im Prakrit gepflegten Art der Dichtkunst, nämlich der im āryā-Metrum abgefaßten, aphoristisch gehaltenen, erotischen Singstrophe. Govardhana hat sich die Sattasaī des Hāla (s. weiter unten) zum Vorbilde genommen, ohne

[1]) Someśvara verfaßte ein Schauspiel innerhalb einer halben Nachtwache! Vgl. auch Hultzsch, Progress Report vom 29. I. 1889, Nr. 99, S. 2.

[2]) 54 Strophen bilden die Einleitung und sind in der Ausgabe besonders gezählt.

allerdings sie sklavisch nachzudichten: der direkten Anklänge daran finden sich nur wenige. Aber schon die Einteilung des Ganzen erinnert an Hālas Anthologie: die Anordnung der Strophen nach dem Alphabete — freilich rein äußerlich, ohne jeden inneren Zusammenhang.

Govardhana ist ein schwieriger Autor, und auch sein Kommentator Ananta Paṇḍita[1]) läßt den Leser oft im Stich, so daß der volle Sinn der Strophen häufig unklar bleibt. — ed. Durgāprasāda & Paraba, Bombay, NSP, 1886 (= Kāvyamālā Nr. 1); außerdem ältere Ausgaben: Dacca 1864 in Bengalidruck und in Telugu-Druck, Vizākhapaṭam 1871.

Jayadeva s. weiter unten.

* * *

Religiöse Śatakas.

Charakteristisch für die religiösen Śatakas ist das Caṇḍīśatakam des Bāṇa aus dem 7. Jahrhundert (s. oben Seite 151), ein langweiliges und besonders schwieriges Gedicht, das den Sieg der Göttin Durgā über den Dämon Mahiṣa in 102 Strophen feiert. Mit Kommentar herausgegeben Kāvyamālā, Part IV, S. 1—37, Bombay 1887.

Von Bāṇas Schwiegervater (oder Schwager) Mayūra[2]) ist ein Sūryaśatakam bei Haeberlin S. 197 abgedruckt, 101 Strophen über die Zügel, die Pferde,

---

[1]) Er schrieb seinen Kommentar im Jahre 1624.

[2]) Vgl. jetzt: M., Sanskrit poems, ed. with translation . . . together with Bāṇas Caṇḍīśataka and Mānatuṅgas Bhaktāmarastotra by G. Payn Quackenbos, New York 1915 (= Columbia University Indo-iranian Series).

den Wagenlenker und die Scheibe des Sonnengottes. Ein anderes Loblied auf die Sonne ist die 53 Strophen enthaltende Sāmbapañcāśikā (ed. Kāvyamālā Nr. 13), kein ganz junges Werk, denn sie ist von Kṣemarāja, dem Schüler des Abhinavagupta (11. Jahrhundert) kommentiert. Sie gehört zu der überaus zahlreichen Klasse der sog. Stotras, Stavas oder Stutis, die sich nur durch die Strophenzahl von den Śatakas unterscheiden und in solche auf Śiva und seine Frau, auf Kṛṣṇa-Viṣṇu und in jainistische eingeteilt werden können. Bei Haeberlin, in der Kāvyamālā, im Bṛhatstotraratnākara (Bombay 1892) und im Stotraratnākara (Bombay 1917) findet man eine Menge dieser im ganzen unerfreulichen Gedichte abgedruckt. Hervorzuheben wäre hier vielleicht die Ānandalaharī des Śaṃkarācārya (788—820), ein Loblied auf Pārvatī in 103 Strophen und schwieriger Sprache (bei Haeberlin S. 246 ff.; mit französischer Übersetzung von Troyer, 1841).

Nun noch ein paar Werke, die sich in keine der bisher besprochenen Kategorien einreihen lassen. Zunächst das Kuṭṭanīmatam[1]) des Dāmodaragupta, „die Lehren der Kupplerin". Nach der Rājataraṅgiṇī lebte der Verfasser unter Jayapīḍa von Kaschmir, gehört also ins 8. Jahrhundert n. Chr. Die Hetäre Mālatī in Benares hört einst jemand eine Strophe singen des Inhaltes: die Hetäre müsse mit Eifer die Mittel ausfindig machen, die Herzen der Männer zu gewinnen. Sie weiß nicht recht, wie sie das anfangen soll, und wendet sich an Vikarālā, die berühmteste Kupplerin in Benares, die ihr nun Unterricht erteilt. Eingeschoben ist die recht hübsche Episode der Sundarasenā, und von Strophe 858 an wird die

[1]) Auch Śambhalīmatam genannt.

Fabel des Dramas Ratnāvalī erzählt. Das Gedicht bricht mit Strophe 927 ab, die Manuskripte sind sehr verderbt und lückenhaft, die Sprache ist schwülstig, so daß der Text sehr schwer zu verstehen ist, zumal kein Kommentar dazu vorhanden ist. Herausgegeben ist es Kāvyamālā, Part III, 32 ff.; deutsch von Johann Jakob Meyer, Leipzig [1903], = Altindische Schelmenbücher II.

Aus dem 9. Jahrhundert ist die Vakroktipañcāśikā des Ratnākara zu nennen, der auch ein großes Kunstgedicht Haravijaya (s. S. 146) verfaßt hat. Sie enthält in 51 Strophen ein Zwiegespräch zwischen Śiva und Pārvatī, wobei durch vakrokti, d. h. doppelsinnige Rede, fortgesetzt Mißverständnisse entstehen; z. B. in Strophe 3 sagt Pārvatī: tvaṃ me nābhimato („du gefällst mir nicht"); Śiva versteht: tvaṃ Menābhimato („du gefällst der Menā") und antwortet daher prompt: bhavāmi sutanu śvaśrvā avaśyaṃ mataḥ („Schönleibige, gewiß bin ich der Schwiegermutter genehm") etc. Herausgegeben ist das Gedicht in der Kāvyamālā, Part I, S. 101 ff. mit dem Kommentare des Vallabha, der in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts gelebt und Kommentare zum Śiśupālavadha, zum Meghadūta etc. geschrieben hat.[1])

Am Ende des 10. Jahrhunderts lebte Halāyudha (unter König Muñja), der einen Kommentar zu Piṅgalas Chandaḥsūtra verfaßte. Mit ihm identisch[2]) ist der Lexikograph und der Autor des Kavirahasyam, welches Werk uns hier allein interessiert. Es ist das nämlich ein Gedicht von 274—299 Strophen, welches ein Panegyrikus auf König Kṛṣṇarāja III. von Mānyakheṭa ist,

[1]) Hultzsch, Meghadūta S. IX.

[2]) S. jetzt Zachariae, Die indischen Wörterbücher S. 26 (Straßburg 1897 = Grundriß I, 3 B).

aber zugleich — ähnlich dem Bhaṭṭikāvyam — die Konjugation lehren will; z. B.

yaḥ kṛṇatti guṇagrāmaṃ kṛntaty ariśirāṃsi ca
kīrtayantīndragoṣṭhīṣu yadguṇān apsaroganāḥ.

Kritische Ausgabe von Ludwig Heller, H.'s K., in beiden Rezensionen, Greifswald 1900; ders., Einleitung zu H.'s K., Göttingen 1894 (Diss.).

Aus dem Dichterkreise am Hofe des Lakṣmaṇasena ist hier der berühmteste zu nennen, Jayadeva aus Kindubilva in Bengalen, dessen Gītagovinda ein Melodrama von bestrickendem Liebreiz ist, wozu die Diktion mit ihrer reichlich verwendeten Alliteration und den vielen Reimen nicht wenig beiträgt. Das Gedicht schildert in glühenden Farben die Liebe Kṛṣṇas zu Rādhā, ihre Entzweiung und Versöhnung, und hat wie das Hohe Lied das wunderliche Schicksal erlebt, mystisch gedeutet zu werden!![1]) — Herausgegeben mit lateinischer Übersetzung von Lassen, Bonn 1836; sehr oft in Indien, z. B. Bombay, NSP 1899 (3. Aufl. 1910), mit dem Kommentare (Rasikapriyā) von Kumbha und der Rasamañjarī von Śaṃkara Miśra. Deutsche Übersetzungen [nach der englischen von Jones, Works IV, 236] von Majer, Weimar 1802, und von Dalberg, Erfurt 1802; Nachdichtung von Rückert, Z. f. d. K. d. M. I; meisterhaft, aber leider unvollständig.

Von unserem Jayadeva ist noch ein Loblied auf Hari in Alt-Hindi aus dem Ādigranth, der Bibel der Sikhs, erhalten.[2]) Lange Zeit hat man mit ihm den Verfasser

[1]) In Indien nur in einzelnen Strophen; vollständig in der englischen Übersetzung von Arnold, London 1875.

[2]) Herausgegeben und übersetzt von Trumpp in den Sitzungsberichten d. Bayer. Ak., 1879, S 1 ff.

des Dramas Prasannarāghava und des rhetorischen Werkes Candrāloka[1]) identifiziert; das sind aber ganz verschiedene Personen, wie aus den Familienangaben hervorgeht: hier nennt sich der Autor den Sohn des Mahādeva und der Sumitrā, während der Verfasser des Gītagovinda als seinen Vater Bhojadeva und als seine Mutter Rāmādevī (Vāmādevī oder auch Rādhādevī) nennt. Aus dem Prologe zum Drama geht aber hervor, daß es noch einen dritten Jayadeva gegeben haben muß, der sich auf dem Gebiete der Logik betätigt hat.[2])

Als letzter Lyriker sei Jagannātha erwähnt, ein Telugu-Brahmane, also aus dem Dekkhan, der mit vollem Namen Paṇḍitarājaśrījagannātha heißt und im 17. Jahrhundert unter dem mongolischen Kaiser Dārā Sākoh[3]) lebte, den er im Jagadābharaṇam besungen hat. Jagannātha ist Verfasser einer ganzen Reihe von Werken;[4]) das bekannteste darunter ist der Bhāminīvilāsa in vier Büchern, mit 187, 182, 19 und 46 Strophen; davon ist das zweite erotisch, das dritte ist die nicht ohne Gefühl, aber doch eintönig geschriebene „Elegie auf den Tod der Geliebten"; das vierte handelt von der Welt-

---

[1]) In drei stark abweichenden Rezensionen bekannt: einer kaschmirischen, einer mittelindischen (= Vulgata) und einer südindischen. Die Vulgata ed. Jīvānanda, Calcutta 1874 (2. Aufl. 1906); die südindische ed. Madras 1863. — Prasannarāghava s. Drama.

[2]) Schrieb einen Kommentar zu einem Teile von Gaṅgeśas Tattvacintāmaṇi, des besten indischen Werkes über Logik [ed. Bibliotheca Indica, Calcutta 1888—1901] unter dem Tittel Tattvacintāmaṇyāloka, abgekürzt Maṇyāloka oder bloß Aloka.

[3]) Ließ 1656 indische Gelehrte kommen und von ihnen 50 der besten Upaniṣads übersetzen. 1657 wurde er von seinem Bruder Aurang Seb ermordet.

[4]) Ein Verzeichnis Kāvyamālā, Part I, 79, Anm.; verbessert in der Ausgabe des Rasagaṅgādhara, Bombay, NSP, 1888, S. 3.

flucht und Versenkung der Seele in Kṛṣṇa. Buch 3 ist herausgegeben von Peter von Bohlen, im Ṛtusaṃhāra, Bonn 1840, S. 149 ff. mit Übersetzung, und von Hoefer, Sanskritlesebuch, Hamburg 1850; aus I hat Galanos 98 Strophen übersetzt; Gesamtausgabe von Bergaigne, Paris 1872, mit französischer Übersetzung; ed. Parab & Telang, Bombay 1894.

Außerdem sind noch bekannt: Sudhālaharī, ein Loblied auf die Sonne, ed. Kāvyamālā, Part I, 16 ff.; Amṛtalaharī zum Preise der Yamunā, ibid. S. 99–101; Karuṇālaharī oder Viṣṇulaharī, ibid. Part II, S. 55 ff.; Lakṣmīlaharī, ibid. S. 104 ff.; Prāṇābharaṇam, ein Loblied auf König Prāṇanārāyaṇa von Assam, eine der größten Schmeicheleien, die man sich denken kann; ed. Kāvyamālā, Part I, S. 79 ff., mit eignem Kommentar. — Dann ist von ihm noch ein großes rhetorisches Werk bekannt, der Rasagaṅgādhara,[1]) eine Streitschrift gegen Appayadīkṣita, von der man vollständige Manuskripte bisher nicht gefunden hat.

Nun haben wir noch eine berühmte Anthologie zu erwähnen, nämlich Hālas Saptaśatakam (oder die Sattasaī), gegen 700 Strophen aus Dichtungen in Prakrit, über deren Verfasser resp. Kompilator nichts Sicheres bekannt ist. Das älteste Zeugnis ist Bāṇas Harṣacaritam: im 7. Jahrhundert n. Chr. war also die Sammlung schon berühmt. Aber die Überlieferung ist keine einheitliche, indem mit der Zeit große Umarbeitungen vorgenommen wurden; und so ist es denn mit den Dichternamen schlecht bestellt. Soweit die Manuskripte bis jetzt bekannt sind, gibt es sechs Rezensionen! Es läßt sich daher nicht

[1]) ed. Bombay 1888, Kāvyamālā Nr. 12, mit dem Kommentare des Nāgeśabhaṭṭa.

sagen, welche Strophen die ursprüngliche Sammlung gebildet haben, und ebensowenig sind auch die Namen der Dichter zu bestimmen. Unter ihnen sind viele bekannte: Guṇāḍhya, Śūdraka, Kavirāja, Vākpatirāja, Dhanaṃjaya. Ratnākara, Jayadeva, Trivikrama etc. Auch eine ganze Reihe von Fürsten werden als Verfasser genannt, doch läßt sich auf alles das nichts für die Chronologie gründen.

Die Sammlung enthält z. T. ganz wunderschöne Strophen; ein Teil davon ist rein erotisch; ferner haben wir da Schilderungen der Natur, der Jahreszeiten, des menschlichen Lebens etc.; jede Strophe ist in sich abgeschlossen. Gesamtausgabe der Vulgata mit Auszügen aus den Kommentaren und deutscher Übersetzung von Albrecht Weber, Leipzig 1881 (Abh. f. d. K. d. M. VII, 4). Dazu seine Abhandlung: Über das Saptaśatakam des Hāla, Leipzig 1870 (ibid. V, 3). Eine neue Ausgabe Kāvyamālā Nr. 21, Bombay 1889.

* * *

Das Drama.[1]

Die indische Tradition leitet die Herkunft des Dramas von den Göttern ab; sie führt es auf Brahman zurück.

---

[1]) Sylvain Lévi, Le Théatre Indien, Paris 1890; Leopold von Schröder, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908; Alfred Hillebrandt, Über die Anfänge des indischen Dramas, München 1914; ders., Zur Geschichte des indischen Dramas, ZDMG 72 (1918), S. 227 ff.: Pischel, Die Heimat des Puppenspiels, Halle S. 1900; Konow, Zur Frühgeschichte des indischen Theaters (in der Festschrift Ernst Kuhn, München 1916, S. 106); M. Schuyler, Bibliography of the Sanskrit Drama, New York 1906; Joh. Huizinga, De Vidūṣaka in het indisch tooneel, Groningen 1897; Wilson, Select Specimens of the Theatre of the Hindus, London 1827 (deutsch von Wolff, Weimar 1828).

Die Götter baten ihn, er möchte eine Unterhaltung für Auge und Ohr schaffen, und so schuf er durch Meditation einen fünften Veda, den Nāṭya-Veda (V. der Schauspielkunst), indem er aus dem Ṛgveda die Rezitation, aus dem Sāmaveda den Gesang, aus dem Yajurveda die Pantomime und aus dem Atharvaveda die Seelenstimmungen entnahm. Dann teilte er die neue Weisheit dem Heiligen Bharata mit, auf den die Überlieferung auch das überaus wichtige, leider nicht gut überkommene Bhāratīyanāṭyaśāstram[1]) zurückführt. Eine Ergänzung dazu bildet das sehr beliebte Daśarūpa des Dhanañjaya mit dem Kommentare (Avaloka) von Dhanika.[2])

In Europa sind zwei Ansichten vertreten: die einen behaupten, das indische Drama sei unter griechischem Einfluß entstanden; die anderen sehen darin ein reines Produkt des indischen Geistes. Der Wortführer der ersten Partei war Albrecht Weber,[3]) und zwei Gelehrte sind ihm dann gefolgt: Brandes[4]) und Windisch.[5]) Letzterer nimmt allerdings an, die Inder hätten schon lange vor der Bekanntschaft mit den Griechen theatraische Aufführungen gehabt; ihre großen Dramen aber seien erst möglich gewesen unter griechischem Einfluß. Und von wo ist dieser gekommen? Einmal von Alexandria, von wo ein reger Handelsverkehr mit dem westlichen Indien stattfand, besonders nach Bharukaccha (*Βαρυγάζα*), das mit Ujjayinī durch eine Handelsstraße in Verbindung

[1]) ed. Bombay 1894 = Kāvyamālā Nr. 42.

[2]) Vgl. S. 169, Anm. 1.

[3]) Indische Skizzen, Berlin 1857, S. 57; Indische Studien II, 148 ff.; Übersetzung des Mālavikāgnimitra, Berlin 1856, S. 36 ff.

[4]) Vorrede zur Übersetzung der Mṛcchakaṭikā, Kopenhagen 1870.

[5]) Verhandlungen des V. Orientalisten-Kongresses II, S. 3 ff., Berlin 1882.

stand. Hier im äußersten Westen war aber kein Sitz brahmanischer Kultur mehr; die klassische Literatur hatte hier nie eine Rolle gespielt. Es ist also direkt absurd zu meinen, daß, wiewohl in Indien alle Vorbedingungen für das Drama gegeben waren, erst die Vermittelung der rohen Völker des Westens nötig gewesen sei, damit die Brahmanen sich zur Schaffung von Dramen mit nationalem Inhalte aufraffen konnten. Übrigens, wenn Alexander wirklich Zeit gefunden haben sollte, in Indien griechische Dramen von griechischen Künstlern vorführen zu lassen, so dürften die etwaigen indischen Zuschauer herzlich wenig davon verstanden haben; und als Kulturträger hätten sie sich außerdem auch nicht gerade geeignet. Aber vielleicht waren die griechisch-baktrischen Könige im Sinne Webers und Windischs tätig? Nun, schon 1808 hat es Fr. von Schlegel ausgesprochen,[1] daß die Hypothese, die das Griechische in Indien von Baktrien herleiten wolle, nicht glücklicher sei als die, daß die Pyramiden Kristalle seien. Der einzige, der in Betracht kommen könnte, wäre Menander, denn er hat die griechische Herrschaft am weitesten (bis zur Yamunā) vorgeschoben. Nun ist aber das Panjab sicherlich nicht die Heimat des Dramas, und was von Griechen hierher kam — ebenso von Alexandrien —, waren Leute, die an alles andere dachten, nur nicht an dramatische Aufführungen: Abenteurer, Kaufleute, Kolonisten. Die Hypothese leidet also an Unwahrscheinlichkeit. Was aber an „merkwürdigen" Parallelen zwischen den indischen und griechischen Stücken vorgebracht worden ist, beweist auch nichts; z. B. die Einteilung in

---

[1]) Über die Sprache und Weisheit der Inder, Heidelberg 1808, S. 27.

Akte, das Voraufgehen eines Prologes — beides auch in chinesischen Stücken! Dann aber: die Bezeichnung des Vorhangs, der die Bühne vom Ankleideraum trennte, mit yavanikā! yavana bedeutet Grieche, ergo —! Leider schreiben alte und gute Handschriften javanikā.

Aber genug damit. Ich meine mit Pischel, der Habitus des indischen Dramas weist jeden Gedanken an griechischen Einfluß zurück. Erwähnt seien nur: die Verwendung verschiedener Dialekte nach ganz bestimmten Regeln, die weit ausgesponnenen Naturschilderungen, der Wechsel von Vers und Prosa, die stehenden Personen: der Pīṭhamardha, der Viṭa und der Vidūṣaka;[1]) endlich vielleicht auch noch die zahlreichen, von den Fachgelehrten genau definierten zehn Haupt- und achtzehn Unterarten des Dramas, darunter so merkwürdige Stücke wie der bhāṇa, ein einaktiges, von einem Viṭa gespieltes Monodrama, der da tut, als spräche er mit einem anderen Schauspieler.[2]) Die Haupttypen sind das nāṭakam mit 5—10 Akten (Śakuntalā, Mahāvīracaritam), die nāṭikā

---

[1]) „Einer, der kein Vermögen hat, nichts als seinen eigenen Leib besitzt, dessen ganze Habe in einem Klappstuhl, Sepia und einem braunroten Gewande besteht, der aus einer ehrenwerten Gegend stammt, in den Künsten erfahren ist und durch Unterrichten in denselben sich selbst in der Gesellschaft und den zur Hetärenwirtschaft gehörenden Geschäften bewegt, der heißt Pīṭhamarda" (Bankdrücker, geriebener Kerl). — „Wer aber sein Vermögen durchgebracht hat, Einheimischer ist, die Eigenschaften [eines Elegants] besitzt, verheiratet ist, in den Hetärenkreisen sowie in der Gesellschaft gut angeschrieben steht und davon lebt, der heißt Viṭa" (Schmarotzer). — „Einer aber, der nur einen Teil des Wissens [des Elegants] besitzt, eine lustige Person und Vertrauter ist, heißt Vidūṣaka oder Spaßmacher" (Kāmasūtram S. 58).

[2]) Analyse eines Stückes bei Lévi, S. 255. Als Probe ist jetzt der Śṛṅgārasarvasvabhāṇa von Nallādīkṣita leicht zugänglich, Kāvyamālā Nr. 78. Bombay 1902.

mit 4 Akten (Ratnāvalī), das troṭakam mit 5—9 Akten (Urvaśī), das prakaraṇam, bürgerliches Schauspiel, dessen Stoff aus dem täglichen Leben genommen ist, und die Posse, prahasanam (Dhūrtasamāgama, Hāsyārṇava).

Der älteste Dramatiker ist Bhāsa; ihn erwähnt Kālidasā unter seinen Vorgängern neben Saumilla und Kaviputra. Ganz neuerdings sind nahezu ein Dutzend seiner Dramen bekannt geworden und in der Trivandrum Sanskrit Series erschienen.[1]) Über seine Zeit besteht noch keine Einigkeit; die Gelehrten schwanken zwischen dem 4. Jahrhundert v. Chr. und der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr.[2])

Als das älteste Drama galt sonst Śūdrakas Mṛcchakaṭikā,[3]) „das Tonwägelchen“, wogegen Lévi (Théatre Indien, S. 196 ff.) freilich lebhaft Verwahrung eingelegt hat. Pischel wollte das als Sittengemälde höchst interessante Stück, das auch als Drama betrachtet eine bedeutende Leistung darstellt, Daṇḍin zuschreiben. Śūdraka kann nicht gut der Verfasser sein, da er im Prolog als tot erscheint. Der Dichter hat jedenfalls seinen dem Volksleben entnommenen Stoff meisterhaft geschildert und die verschiedenen Typen — Schmarotzer, Diebe, die Hetäre, den Mönch, den ungebildeten, rohen Schwager des Königs etc. — wahrheitsgetreu auf die

---

[1]) Bhāsas Works I—XI ed. T. Gaṇapati Śāstrī, Trivandrum 1912—1913; A. Baston, Vāsavadatta. Drame, traduit pour la première fois, avec une préface de S. Lévi, Paris 1914.

[2]) Vgl. V. Lesný, Die Entwicklungsstufe des Prākrits in Bhāsas Dramen und das Zeitalter Bhāsas, ZDMG 72 (1918), S. 203—208.

[3]) C. Kellner, Einleitende Bemerkungen zu dem indischen Drama Mṛcchakaṭikā, Zwickau 1872; Gawroński, Sprachliche Untersuchungen über die M. und das Daśakumāracaritam, Leipzig 1907 (Diss.).

Bühne gebracht, so daß das Drama (unter dem Titel Vasantasena) sogar bei uns das Rampenlicht nicht zu scheuen gebraucht hat. — Herausgegeben von Stenzler, Bonn 1847; von Godabole, Bombay 1896 (Bombay Sanskrit Series LII); deutsch von Böhtlingk, St. Petersburg 1877; von Fritze, Chemnitz 1879; englisch von Arthur William Ryder, Cambridge Mass., 1905 (= Harvard Oriental Series, Vol. IX).

Von den drei Dramen Kālidāsas (s. über ihn oben S. 138) ist Mālavikāgnimitra, die Liebesgeschichte König Agnimitras und der Zofe Mālavikā, die sich schließlich (wie so oft) als Prinzessin entpuppt, wohl das früheste; ja, man hat sogar seine Echtheit anzweifeln wollen.[1]) Herausgegeben von Tullberg, Bonn 1840; von Shankhar Paṇḍit, Bombay 1869 (Bombay Sanskrit Series; 2. Aufl. 1889); von Bollensen, Leipzig 1879; von Parab, Bombay NSP, 3. Aufl. 1917; ed. Vānī Vilās Sanskrit Series, Srirangam 1908. Übersetzt von Albrecht Weber, Berlin 1856; von Fritze, Leipzig 1881 (Reclam).

Die Fabel der Urvaśī oder, wie das Stück genauer heißt, des Vikramorvaśīyam, ist aus dem indischen Legendenschatze entnommen; die Sage von Purūravas und Urvaśī, die im Ṛgveda X, 95 und im Śatapathabrāhmaṇa XI, 5, 1, 1 ff. erzählt wird, liegt unserem Drama zugrunde. Eigentümlich und in Indien oft nachgeahmt ist der ganz lyrisch gehaltene 4. Akt, der über 160 Strophen im Apabhraṃśa-Dialekte enthält, die Purūravas, wahnsinnig geworden infolge der Trennung von Urvaśī, auf der Suche nach ihr vorträgt; vergleichen kann man damit die Wahnsinnsszene im Hamlet. — Ed. R. Lenz

[1]) Wilson, Theatre of the Hindus II, 346; Klein, Geschichte des Dramas.

Berlin 1833; Fr. Bollensen, St. Petersburg 1846 (mit Übersetzung); Shankar Paṇḍit, Bombay 1879 (Bombay Sanskrit Series, 3. Aufl. 1901); Parab & Telang, Bombay, NSP, 1888 (3. Aufl. 1909); Paranjpe (mit englischer Übersetzung), Bombay 1898; Kale (mit englischer Übersetzung), Bombay, 2. Aufl. 1903. — Deutsch auch von Hoefer, Berlin 1837, Hirzel, Lobedanz und am besten von L. Fritze, Leipzig 1880 (Reclam).

Für die Śakuntalā oder, wie die Inder sagen, das (Abhijñāna)śākuntalam ist die Quelle [1]) das Mahābhāratam, doch hat sich der Dichter nicht streng an seine Vorlage gehalten. Nicht weniger als fünf Rezensionen[2]) des Dramas liegen uns vor: die bengalische,[3]) die südindische,[4]) die Devanāgarī-,[5]) die gemischte und die kaschmirische[6]) Rezension, die sich voneinander ziemlich erheblich unterscheiden; die südindische ist die kürzeste, die bengalische nach Pischel die beste; doch hat Cappeller Recht, wenn

[1]) Carolus Rabe, De Calidasae Sacuntala, Breslau 1845; Berthold Müller, K.'s Çakuntalā und ihre Quellen, Breslau 1878 (1879?)

[2]) Vgl. Pischel, De Kâlidâsae Çâkuntali recensionibus (particula prima), Breslau 1870 (Diss.); daran anschließend der Streit mit Albrecht Weber, Indische Studien XIV, 25—96 und 161—311; Pischel, Die Rencensionen der Śakuntalā, Breslau 1875.

[3]) ed. Chézy, Paris 1830 (mit französischer Übersetzung); Übersetzung von Jones, London 1789; ed. Pischel, Kiel 1877; deutsch von Fritze, Schloß Chemnitz 1877.

[4]) ed. Madras 1874; vgl. Pischel, Götting. Nachrichten 1873, S. 189 ff.

[5]) ed. Böthlingk, Bonn 1842 (mit Übersetzung); danach gab Cappeller einen eklektischen Text Leipzig 1909 heraus; Monier Williams, Hartford 1853 (2. Aufl. Oxford 1876); ed. Bombay, NSP, 6. Aufl. 1913.

[6]) Bühler, Detailed Report S. 62 und Appendix S. 85 ff.; ed. Burghard, Wien 1884.

er schreibt: „... niemand wird sagen können, daß die Frage [nach der ursprünglichen Form der Śakuntalā] durch die Ausgabe oder durch die Untersuchungen Pischels, so hoch man diese Arbeiten auch im übrigen schätzen muß, zugunsten des bengalischen Textes entschieden ist."

Drei Dramen gehen unter dem Namen des Königs Śrīharṣa, nämlich die Priyadarśikā, der Nāgānanda und die Ratnāvalī. Gemeint ist Śrīharṣa Śīlāditya von Sthāneśvara (506—48); er wird als Verfasser in den Prologen genannt, hat aber mit den Stücken sonst nichts zu tun; sie gehören vielleicht Dhāvaka[1]) an; die Ratnāvalī galt lange als ein Werk des Bāṇa. Daß alle drei Stücke einem Verfasser zuzuschreiben sind, geht wohl aus den ziemlich übereinstimmenden Prologen hervor. Man kommt freilich über eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Nahe zusammen gehören dem Stoffe und der Behandlung nach Ratnāvalī[2]) und Priyadarśikā:[3]) beide schildern eine Haremsintrigue, in der König Vatsa Udayana die Hauptrolle spielt. Der Nāgānanda[4]) dagegen hebt sich deutlich davon ab: er ist ein buddhistisches Tendenzdrama, welches die opferwillige Tat des Jīmūtavāhana erzählt und besonders arm an Handlung ist.

[1]) Pischel, Götting. Gel. Anz. 1883, S. 1235 ff.

[2]) ed. Capeller in Böhtlingks Sanskrit-Chrestomathie 2. Aufl., St. Petersburg 1877, S. 290 ff.; 3. Aufl. Leipzig 1909, S. 326 ff.; übersetzt von Wilson und von Fritze, Chemnitz 1878.

[3]) ed. Srirangam 1906 (= Vānī Vilās Sanskrit Series Nr. 3).

[4]) ed. Jīvānanda, Calcutta 1873; ed. Bhānap, Bombay 1892; ed. Brahme & Paranjpe, Poona 1893; englische Übersetzung von Boyt, London 1872; französisch von Bergaigne, Paris 1879.

Letzteres gilt auch von einem Drama, welches gleichfalls Bāṇa zugeschrieben wird, dem Pārvatīpariṇaya („Hochzeit der P.“), einer Dramatisierung von Kālidāsas Kumārasaṃbhava, die nach dem neuesten indischen Herausgeber aber einem Vāmanabhaṭṭabāṇa angehört. Kritisch herausgegeben von Richard Schmidt, Leipzig 1917 (AKM XIII, 4), wo S. V/VI die bisherigen sieben Ausgaben aufgezählt werden; deutsch von K. Glaser, Triest 1886.

Als größter Dramatiker nach Kālidāsa gilt für die Inder Bhavabhūti, der Verfasser der drei Stücke Mahāvīracaritam (Geschichte Rāmas in 7 Akten), Uttararāmacaritam (Fortsetzung dazu in 7 Akten) und Mālatīmādhavam, eines prakaraṇam in 10 Akten mit frei erfundenem Stoff. Bhavabhūtis Zeit[1]) ist der Anfang des 8. Jahrhunderts; er lebte mit Vākpatirāja zusammen unter Lalitāditya von Kaschmir und war Südinder. Seine Sprache ist schwerfällig und oft dunkel; ausgezeichnet sind seine Naturschilderungen und auffällig das Fehlen des Vidūṣaka. Die beiden ersten Dramen sind nichts weniger als dramatisch, sondern recht schwache Leistungen.

Von Rājaśekhara, den Konow um 900 A. D. ansetzt,[2]) sind uns vier Stücke erhalten: Bālarāmāyaṇam,

---

[1]) Vgl. Borooah, Bh. and his place in Sanskrit litterature, Calcutta 1878. — Ausgaben: Mahā°: Trithen, London 1848; Borooah, Calcutta 1877; Bombay NSP 1901 (2. Aufl.); Lakṣmaṇasūri, Madras 1904; englische Übersetzung von Pickford, London 1871. — Uttara°: Patvardhan, Nagpur 1895, mit englischer Übersetzung; Lakṣmaṇasūri, Kumbakonum 1900; englische Übersetzung von C. H. Tawney, Calcutta 1874 (2. Aufl.). — Mālatī°: ed. Bhandarkar, Bombay Sanskrit Series 1876 (2. Aufl. 1905); deutsch von Fritze (Reclam).

[2]) Vaman Shivram Apte, R.: his life and writings, Poona 1886; John F. Fleet, The date of the poet R., Indian Antiquary XVI (1887), 175—178.

Viddhaśālabhañjikā, Karpūramañjarī und Bālabhāratam oder Pracaṇḍapāṇḍavam. Davon verdient nur das dritte unsere Beachtung, aber weniger als dramatische Leistung, als vielmehr seiner Sprache wegen: es ist nämlich ganz in Prakrit geschrieben und das einzige Beispiel der Kunstform des saṭṭakam.[1]) Die Handlung tritt hier noch mehr als sonst zurück; der Dichter wollte hauptsächlich seine Prakritkenntnisse zeigen. Überhaupt steht das sprachliche Interesse bei Rājaśekhara recht sehr im Vordergrunde; gute, elegante Strophen zu bauen und recht viele selten gebrauchte Wörter zu verwenden, dünkt ihm ungleich wichtiger als seinen Figuren dramatisches Leben einzuflößen, und so ist z. B. sein erschreckend langes Bālarāmāyaṇam[2]) mit 10 Akten, dessen Stoff die Geschichte Rāmas ausmacht, ein richtiges Lesedrama. Um so kürzer ist das Pracaṇḍapāṇḍavam;[3]) wenigstens in der Form, wie wir es besitzen: nur zwei Akte sind bekannt, womit allerdings das Stück noch nicht zu Ende ist. In der Viddhaśālabhañjikā[4]) (mit 4 Akten) ist die Ratnāvalī stark benutzt.

Ein ganz eigenartiges, meisterhaftes Stück mit politischem Hintergrunde und ohne weibliche Rollen ist das Mudrārākṣasam des Viśākhadatta. Es schildert

---

[1]) ed. Durgāprasāda & Paraba, Bombay 1887 (= Kāvyamālā Nr. 4, zusammen mit dem Bālabharata); Konow, Cambridge Mass., 1901 (= Harvard Oriental Series, Vol. IV; mit englischer Übersetzung von Lanman).

[2]) ed. Govinda Deva Śāstri, Benares 1869 (= Pandit N. 25–35); Lakṣmaṇasūri, Tañjanagar 1899 (nur die ersten fünf Akte).

[3]) ed. Cappeller, Straßburg 1885, Parab (s. Anm. 1).

[4]) ed. Arte, Poona 1886; englische Übersetzung von L. H. Gray, New Haven 1906 (aus dem JAOS).

in 7 Akten die Intriguen, mit denen Cāṇakya (s. oben S. 176) den Minister Rākṣasa für den neuen Fürsten Candragupta gewinnt. Gegen die frühe Datierung (4. Jahrhundert n. Chr.), wie sie der jüngste Herausgeber Hillebrandt sowie Speyer und Konow vorgenommen haben, sind Bedenken von Lesný und Hertel geäußert worden.[1]) Lévi (Théater Indien S. 225) stellt Viṣākhadatta zusammen mit dem Dichter des Veṇīsaṃhāra, der nach Bhavabhūti und vor Ānandavardhana (9. Jahrhundert) gelebt haben muß, da er hier zitiert wird. Jacobi berechnete (WZKM II, 213) als Datum der Erstaufführung den 2. Dezember 860. — Herausgegeben ist unser Stück von Telang,[2]) Bombay Sanskrit Series Nr. 27, Bombay 1884 (4. Aufl. 1908); ed. Kale, Bombay 1900 (mit englischer Übersetzung); ed. Hillebrandt, Breslau 1912; übersetzt von H. H. Wilson, Calcutta 1827; Fritze, Leipzig 1886 (Reclam).

Das Caṇḍakauśikam („der Zorn des Kauśika") von Kṣemīśvara (oder Kṣemendra, wie er in den Tanjore-Manuskripten nach Burnell, Classified Index S. 186b heißt), behandelt in recht tüchtiger Arbeit die aus dem Mārkaṇḍeya-Purāṇa bekannte Geschichte des Königs Hariścandra. Die Zeit ist nicht zu bestimmen; die Erwähnung eines Fürsten Mahīpāladeva im Prologe würde auf das 10. Jahrhundert hindeuten. Vgl. Pischel, Götting. GA 1883, S. 1217. Herausgegeben ist das Stück

[1]) ZDMG 69 (1915), 363; Konow im Indian Antiquary 1914, S. 68; Speyer, Studies about the Kathāsaritsāgara: Verhandelingen d. Kgl. Ak. van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel VIII, Nr. 5, S. 51; Lesný, ZDMG 72 (1918), S. 208; Hertel, ZDMG 70 (1916), S. 133.

[2]) Dazu Hillebrandts Nachträge in ZDMG 39, 107 ff. Vgl. auch Haag, Beiträge zum Verständnis von V.'s M., Frauenfeld 1886.

von Jaganmohan Tarkālaṃkāra, Calcutta 1867; deutsch von Fritze, Leipzig 1883 (Reclam).

Das von den Rhetorikern vielfach zitierte Drama Veṇīsaṃhāra des Bhaṭṭa Nārāyaṇa hat in Indien eine Wertschätzung gefunden, die uns unbegreiflich erscheint; es ist eine überaus undramatische, trockene sechsaktige Darstellung der Geschichte der Draupadī, die von Duḥśāsana an den Haaren in das Zimmer geschleppt wird und nicht eher ihr Haar wieder aufbinden will, bis das gerächt ist, also bis zur Besiegung der Kuru. Die Sprache ist schwerfällig; sehr lange Komposita sind an der Tagesordnung — vielleicht mit ein Grund für die große Beliebtheit des Stückes, das uns in drei Rezensionen vorliegt (Devanāgarī, Bengālī und südindische). Sein Herausgeber Grill (Leipzig 1871) wollte es ins 6. Jahrhundert verlegen, es wird aber später anzusetzen sein. In Indien ist es oft herausgegeben worden, z. B. auch von Parab in der NSP, Bombay 1905 (2. Aufl.) und von Lakṣmaṇasūri (mit dessen Kommentar), Cennanagar 1901; englische Übersetzung von Tagore, Calcutta 1880.

Murāris Anargharāghavam, eine Geschichte Rāmās in 7 Akten, ist von demselben Schlage: der Redeschmuck und das Pathos ist dem Dichter die Hauptsache; im übrigen ist das Stück durchaus undramatisch. Der Verfasser, den Wilson (Theatre of the Hindus II, 375 ff.) auf Grund seines Stiles und schlechten Geschmackes ins 13./14. Jahrhundert versetzen wollte, hat viel früher gelebt; denn Ratnākara spielt Haravijaya 38, 68[1]) auf

[1]) Lévi, Théatre Indien S. 277, sowie die Herausgeber des Stückes (Kāvyamālā Nr. 5, Bombay 1887, 2. Aufl. 1894 haben 38, 67; die Strophe steht aber in der ed. Kāvyamālā tatsächlich 38, 68.

ihn an, und dessen Zeit ist die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts.

Das Prasannarāghavam behandelt ebenfalls in 7 Akten die Geschichte Rāmās und geht unter dem Namen des Jayadeva, den man nicht mit dem Dichter des Gītagovinda verwechseln darf (s. o. S. 193). Die Sprache ist elegant, die Strophen tadellos, aber auch hier fehlt der dramatische Schwung. Herausgegeben von Parab, Bombay 1893, und von Paranjpe, Poona 1894.

Ein ganz wunderliches Stück ist Kṛṣṇamiśras Prabodhacandrodaya: ein theologisch-philosophisches Drama in 6 Akten; sämtliche Personen sind allegorisch; das Ganze ist eine scharfwitzige Verspottung der verschiedenen Sekten, ihrer Arroganz und Scheinheiligkeit, wobei zugleich der Glaube an Viṣṇu verherrlicht werden soll. Den Kern bildet der Kampf zwischen Wahrheit und Irrtum und der Sieg der ersteren. Die Zeit des Verfassers ist nicht mit Sicherheit festzulegen; er gehört wohl in das 11. Jahrhundert. — Herausgegeben von H. Brockhaus, Leipzig 1835. 1845; NSP, Bombay 1904; übersetzt von Goldstücker, Königsberg 1842 (mit Vorwort von Rosenkranz); von Taylor, Bombay 1893. — Vgl. auch Boissevain, Het indische tooneelstuk Pr., Amsterdam 1905.

Eine Nachahmung ist der Caitanyacandrodaya des Kavikarṇapūra, geboren als Sohn eines Arztes in Bengalen 1524 und eifriger Anhänger des Caitanya, der zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Bengalen und Orissa als Reformator des Viṣṇuismus auftrat und viel Zulauf hatte; er wollte die Sittlichkeit des Volkes durch den Glauben an Viṣṇu heben. Das Stück ist eine Verherrlichung dieses Caitanya in zehn Akten, in einer schwülstigen, gekünstelten Sprache 1573 abgefaßt. Neben

allegorischen Figuren treten auch historische Persönlichkeiten auf, Caitanya selbst, König Pratāparudra etc. — Herausgegeben von Rājendralāla Mitra, Calcutta 1854 (Bibl. Indica) und Bombay 1906 (Kāvyamālā Nr. 87)

Ich erwähne zum Schluß noch zwei Possen, die beide zwei Akte enthalten und ungefähr dieselbe grobe Geschichte bieten, einen Streit um eine Hetäre, die der Unparteiische dann als tertius gaudens für sich behält: Dhūrtasamāgama von Kaviśekhara Jyotirīśvara aus dem 15. Jahrhundert und Jagadīśa's Hāsyārṇava von unbekanntem Datum. Beide lithographiert herausgegeben [von Cappeller] o. O. u. J.; das erste Stück auch in Lassens Anthologia Sanscritica S. 66 und 116 (der 1. Aufl.).

Die Zahl der indischen Dramen ist damit noch lange nicht erschöpft; Lévi gibt (im Appendix S. 73 ff.) ein Verzeichnis von verschiedenen Hunderten von Titeln, und fast jeder neu erscheinende Handschriftenkatalog bringt neue Nummern, wenn es sich dabei auch durchweg nur um Stücke handelt, die nach der Schablone angefertigt sind und hier jedenfalls keine Erwähnung verdienen. Es wird aber für manchen der Sanskritphilologie Fernstehenden interessant sein zu erfahren, daß unter ihrer Zahl sich ein Drama befindet, das in Stein gemeißelt auf uns gekommen ist: Madanas Pārijātamañjarī, von dem zwei Akte gefunden sind. Es ist um 1213 verfaßt, von E. Hultzsch zuerst in der Epigraphia Indica VIII, 96 ff. und dann in Buchform Leipzig 1906 (gedruckt Bombay, NSP) herausgegeben; Lakṣmaṇasūri[1]) hat dazu einen vorzüglichen Kommentar ge-

[1]) Senior Sanskrit Pandit am St. Peters College, Tanjore. Wie alle seine Kommentare, so ist auch dieser, wie Hultzsch sagt, „up

schrieben: Parimala genannt und Leipzig 1907 erschienen.

* * *

Fachliteratur

gibt es im Sanskrit in ungeheurer Fülle, da alle Disziplinen, von der Philosophie an bis zur Kochkunst, eine mehr oder minder eingehende Behandlung erfahren haben, und dazu noch die überaus rege Betätigung der Kommentatoren zu berücksichtigen ist. So kann hier nur eine ganz kleine Auslese des Allerwichtigsten gegeben werden.

1. Die Philosophie[1]) zeigt alle Schattierungen vom rechten Gottesglauben bis zum zynischen Materialismus und schroffsten Skeptizismus, so daß es uns nicht wundern kann, 363 verschiedene Systeme namhaft gemacht zu sehen, von denen freilich nur zwei mit vollem Rechte, weitere vier nur bedingungsweise als orthodox gelten können. Das atheistische Sāṃkhyam[2]) des Kapila

---

to the same standard — learned, always to the point, and easy to understand, and I have no doubt that it will diffuse the sweet scent of Madanas Flower of Paradise over all parts of the Sanskrit-knowing world“.

[1]) Max Müller, The Six Systems of Indian Philosophy, London 1903. Sarvadarśanasaṃgraha or Review of the different systems of Hindu philosophy, translated by E. B. Cowell and A. E. Gough, London 1882 (3. Aufl. 1908); The Sarva- Siddhānta-Sangraha of Śaṅkarācārya edited with an english translation . . . by M. Raṅgācārya, Madras 1909.

[2]) Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus, Leipzig 1894 (2. Aufl. 1917); derselbe, Sāṃkhya und Yoga, Straßburg 1896 (= Grundriß III, 4). — Sāṃkhyakārikā des Iśvarakṛṣṇa (vor dem 6. Jahrh. v. Chr.), englisch von Colebrooke und Wilson, Bombay 1887 (Theosophical Publication Fund); Sāṃkhyasūtra (oder Sāṃkhyapravacana),

lehrt einen Dualismus der Urmaterie und der Einzelseelen; seine theistische Umbildung ist der Yoga[1]) des Patañjali: danach gibt es einen Urgeist, aus dem alle Seelen stammen. Erlösung wird erreicht durch Buße und Kasteiung; der Nyāya[2]) (Dialektik) des Gotama ist das System der Logik und steht in naher Beziehung zum Vaiśeṣikam[3]) (Atomistik) des Kaṇāda, der die Welt aus Atomen entstehen läßt; Jaiminis Mīmāṃsā[4]) (genauer Karma- oder Pūrvamīmāṃsā) ist das System des Werkdienstes auf Grund der Pflichten, wie sie aus dem Veda folgen; Bādarāyaṇas Vedānta[5]) endlich

kommentiert von Aniruddha und dann von Vijñānabhikṣu (Sāṃkhyapravacanabhāṣya) aus der 2. Hälfte des 16. Jahrh., ed. Garbe, Cambridge Mass., 1895 (= Harvard Oriental Series, Vol. II); deutsch von dems., Leipzig 1889 (= AKM IX, 3).

[1]) Patañjalis Yogasūtra ed. Bombay 1885 (2. Aufl., Theosophical Society mit englischer Übersetzung von Ballantyne); The Yoga-System . . . translated by J. H. Woods, Cambridge Mass., 1914 (= Harvard Oriental Series, Vol. XVII); Tuxen, En oversigt over den systematiske Yogafilosofi paa grundlag af kilderne, Kopenhagen 1911.

[2]) Nyāyakośa or Dictionary of the technical terms of the Nyāya philosophy, by Bhīmāchārya Jhalkīkar, Bombay 1875 (2. Aufl. 1893); Annambhaṭṭa, Tarkasaṃgraha, ed. Bombay, NSP, 1876 (4. Aufl. 1899); deutsch von Hultzsch, Berlin 1907 (Abh. Kgl. Ges. d. W. Göttingen, phil. hist. Kl., Neue Folge Bd. IX, Nr. 5); vgl. Colebrooke, Miscellaneous Essays, London 1837, Vol. I. 261 ff.

[3]) Aphorisms of the Vaiseshika philosophy . . . translated by A. E. Gough, Benares 1873; deutsch von Röer, ZDMG 21, 309 und 22, 383; Śivādityas Saptapadārthī ed. Ramaśastrī Tailanga, Benares 1893 (Vizianagram Sanskrit Series 8); Sanskrite et latine ed. A. Winter, Leipzig 1893. —

[4]) Mīmāṃsadarśana . . . ed. Bibliotheca Indica, Calcutta 1873 bis 1889.

[5]) Deußen, Das System des Vedânta . . . Leipzig 1883; ders., Die Sûtras des Vedânta . . . aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig 1887.

(genauer Brahma-, Śārīraka- oder Uttaramīmāṃsā), der, wie der Name ja andeutet, durchaus auf dem Veda fußt, lehrt die Identität des Brahman, des Urprinzipes aller Dinge, mit der Seele.

2. Grammatik. Die grammatische Erklärung des Sanskrit ist in Indien sehr alt; das Niruktam, die Śikṣās sind die ersten Versuche, die Sprache zu zergliedern und danach in Regeln zu fassen, eine Kunst, die ihren Höhepunkt in der noch heute vorbildlichen Aṣṭādhyāyī (dem „Achtbücherwerke“) des Pāṇini[1]) aus dem 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. erreicht hat. Die nahezu 4000 Regeln erscheinen hier in der denkbar kürzesten Form; es sind keine Sätze mit richtigen Wörtern, sondern an sich völlig unverständliche Abkürzungen und Buchstabenkombinationen, die zum Auswendiglernen bestimmt waren und der mündlichen Erklärung seitens des Lehrers bedurften. Wir haben für letztere einen Ersatz in dem Mahābhāṣyam[2]) des Patañjali (2. Jahrh. v. Chr.) und der Kāśikā[3]) das Vāmana und Jayāditya aus dem 7. Jahrh. n. Chr. Wie aber Pāṇini Schule gemacht hat, so gab es daneben und später auch noch andere Darstellungen der Grammatik mit abweichender Terminologie, ohne daß sie das Meisterwerk erreicht oder gar übertroffen hätten.

---

[1]) Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit Indices versehen von Otto Böhtlingk, Leipzig 1887 (1. Ausgabe, Bonn 1839—40); Goldstücker, Theodor, Páṇini: his Place in Sanskrit Literature ... London 1861; Bruno Liebich, Panini. Ein Beitrag zur Kenntnis der indischen Literatur und Grammatik, Leipzig 1891.

[2]) ed. Kielhorn, Bombay 1892—1906 (2. Aufl.), Bombay Sanskrit Series, Nr. 18—22, 26.

[3]) Bālaśāstrī, Benares 1876—78 (2. Aufl. 1898); Liebich, Zwei Kapitel der Kāśikā übersetzt ... Breslau 1892.

3. Rhetorik[1]) oder besser: Poetik, das Alaṃkāraśāstram, die Lehre von den Wort- und Sinnfiguren und weiterhin von dem Wesen der Poesie überhaupt, gehört in Indien zu den schwierigsten, aber auch interessantesten und wertvollsten Disziplinen. Sie gibt nicht nur den Schlüssel zum Verständnis der indischen Kunstdichtung, sondern vertieft sich in die Probleme der Dichtkunst an sich und sucht ihr durch so scharfsinnige Untersuchungen auf den Grund zu kommen, daß man nur wünschen kann, es möchten die wichtigsten Texte aus dieser weitschichtigen Literatur durch gute Übersetzungen allgemein zugänglich gemacht und ihre Ergebnisse zu einem Handbuche zusammengefaßt werden. Das könnte freilich nur ein Indologe, der zugleich Philosoph sein müßte.

Die wichtigsten Werke, die Regnaud zusammengestellt hat (S. 365 ff.), sind diese: das Bhāratīyanāṭyaśāstra (s. oben S. 197), Daṇḍins Kāvyādarśa (s. oben S. 149), das Agnipurāṇam[2]) (Kap. 336—46), Dhanaṃjayas Daśarūpa (s. oben S. 169), Mammaṭas Kāvyaprakāśa,[3]) Vāmanas Kāvyālaṃkāravṛtti,[4]) (11. Jh.?), Bhānudattas Rasamañjarī und Rasataraṅgiṇī,[5])

---

[1]) Paul Regnaud, La Rhétorique Sanskrite, Paris 1884; Hermann Jacobi, Über Begriff und Wesen der poetischen Figuren in der indischen Poetik (NGWG 1908).

[2]) ed. Bibliotheca Indica, Calcutta 1870—1879; Ānandāśrama Press, Poona 1900; A prose english translation by M. N. Dutt, Calcutta 1903—04.

[3]) ed. Jhaḷakīkara, Bombay 1901 (2. Aufl.); translated into English by Gaṅgānātha Jha, Benares 1898 (gekürzt!).

[4]) ed. Capeller, Jena 1875; Kāvyamālā Nr. 15, Bombay 1889 (2. Aufl. 1895); das 5. Kapitel deutsch von Capeller (Vamanas Stylregeln).

[5]) Bei Regnaud, Anhang S. 43.

Viśvanāthas Sāhityadarpaṇa,[1]) Karṇapūras Alaṃkārakaustubha,[2]) Ruyyakas Alaṃkārasarvasvam,[3]) Jayadevas Candrāloka,[4]) Rudraṭas Śṛṅgāratilakam,[5]) Vidyānāthas Pratāpayaśobhūṣaṇam oder Pratāparudrīyam,[6]) Jagannāthas Rasagaṅgādhara,[7]) Bhojas Sarasvatīkaṇṭhābharaṇam,[8]) Vāgbhaṭṭālaṃkāra[9]) und Appayadīkṣitas Vṛttivārttikam,[10]) denen man noch die Arbeiten Kṣemendras (s. oben S. 152), sowie Ānandavardhanas überaus wichtigen Dhvanyāloka[11]) hinzufügen muß. Von Ausgaben in der Kāvyamālā nenne ich noch: Rudraṭas Kāvyālaṃkāra (Nr. 2, 1886), Govindas Kāvyapradīpa (Nr. 24, 1891), Vidyābhūṣaṇas Sāhityakaumudī (Nr. 63, 1897) und Hemacandras Kāvyānuśāna (Nr. 70, 1901).

---

[1]) ed. Röer, Calcutta 1856 (Bibliotheca Indica); ed. NSP, Bombay 1902 (2. Aufl. 1910); englische Übersetzung von Ballantyne, Calcutta 1875 (Bibl. Indica).

[2]) Unter Viśveśvaras Namen ed. Kāvyamālā Nr. 66, Bombay 1898.

[3]) ed. Kāvyamālā Nr. 35, Bombay 1893; deutsch von Jacobi, Leipzig 1909 [= ZDMG 62, S. 289 ff.). Er stammt aus dem 12. Jahrhundert.

[4]) Seite 194 oben.

[5]) ed. Pischel, Kiel 1886. Vgl. dazu die Polemik mit H. Jacobi.

[6]) ed. Trivedī, Bombay 1909 [mit Bhāmahas Kāvyālaṃkāra].

[7]) Oben S. 195.

[8]) ed. Vīreśvaraśāstrī, Benares saṃvat 1943—45 (= 1887—89). Die Ausgabe des Kāvyamālā ist unvollendet geblieben.

[9]) ed. Kāvyamālā Nr. 48, Bombay 1895. Als Nr. 43 (1894) erschien von demselben Autor das Kāvyānuśāsanam.

[10]) ed. Kāvyamālā Nr. 36, Bombay 1893. S. oben S. 186.

[11]) Aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Ed. Kāvyamālā Nr. 25, Bombay 1891; deutsch von Jacobi, Leipzig 1903 (ZDMG 56 und 57).

4. Ein sehr wichtigcs Kapitel der indischen Literaturgeschichte bildet die Medizin.[1] Daß die ärztliche Kunst in Indien uralt ist, versteht sich eigentlich von selbst, und daß die indischen Ärzte weit und breit berühmt waren, ist ja wohl allgemein bekannt. Vor allem sind hier drei Männer zu nennen, deren Werke auf uns gekommen sind: Caraka[2]) aus dem 1. Jahrh. n. Chr., der noch berühmtere Suśruta,[3]) der im 5. Jahrhundert längst Autorität war, und Vāgbhaṭa,[4]) unbekannten Datums. Man findet bei ihnen die Anatomie, Physiologie, Pathologie, Pharmakologie, Therapie, Diagnostik, Prognostik, Diätik etc. behandelt, wozu sich freilich mancher Aberglaube, manche absonderliche Praktik gesellt; aber es sind doch höchst wichtige, bisher noch nicht ausgeschöpfte Quellen für die Geschichte der Medizin, die zugleich dem Botaniker[5]) und ganz allgemein auch dem Kulturhistoriker eine Fülle von Stoff bieten.

Auch die Tierheilkunde hat ihre Bearbeiter gefunden: wir besitzen z. B. ein sehr umfangreiches Werk über den

---

[1]) Vgl. die ausgezeichnete Monographie von Jolly im Grundriß III, 10, Straßburg 1901.

[2]) ed. Debendra Nath Sen & Upendra Nath Sen, Calcutta 1897; englische Übersetzung von Avinash Chandra Kaviratna, Calcutta 1890—1911 (Part 1—60).

[3]) ed. Vaidya Prabhuram, Bombay 1901; deutsche (verfehlte) Übersetzung von Fr. Heßler, Erlangen 1844—55; englisch von R. Hoernle, Calcutta, Bibl. Indica, 1897 (1. Heft); von Bhishagratna, Calcutta 1907. 1911 (noch unvollständig).

[4]) ed. Kunte, Bombay, NSP, 1880 (3. Aufl. 1891).

[5]) Die pharmazeutischen Glossare bei Zachariae, Grundriß I, 3 B, § 27. Dhanvantarinighaṇṭu ed. Poona 1896 (= Anandāśrama Series Nr. 33); Madanapālas Madanavinoda (verfaßt 1374), ed. Jīvānanda Vidyāsāgara, Calcutta 1875; Umes Chandra Gupta, Vaidyaka Sabdasindhu. The ocean of words used in medical works, Calcutta 1894.

Elefanten, seine Dressur, seine Krankheiten etc., welches direkt mit dem feierlichen Namen für Medizin: Āyurveda bezeichnet wird;[1]) desgleichen den „kleinen Pferdedoktor“, Aśvavaidyaka[2]) — alles Bücher, die recht interessante Angaben über die dem Inder von altersher so wichtigen Tiere machen.

Zur Medizin im weitesten Sinne gehört nun noch die Erotik, in der es die Inder, dank ihrer Vorliebe für das Schematisieren, zu einem Werke gebracht haben, das auf Erden nicht seinesgleichen hat: das Kāmasūtram[3]) des Vātsyāyana (1. oder 2. Jahrhundert n. Chr.). Ein ungeheuer reichhaltiges, im feierlich-altertümlichen sūtra-Stile daherschreitendes Buch, das mit einem sehr oft höchst komisch wirkenden Ernste alles, was zur Liebe gehört — auch das Allzumenschliche — in streng wissenschaftlicher Form und Gründlichkeit abhandelt; eine „außerordentlich wertvolle Ergänzung der Gṛhyasūtra“, wie Pischel sagt; gleich wichtig für den Indologen von Fach, wie für den Arzt, den Botaniker und den Kulturhistoriker.

Astronomie, Astrologie und Mathematik[4]) sind in Indien ebenfalls schon in alten Zeiten behandelt worden, wie die vedische Literatur zeigt. Von späteren Autoren wären zu nennen (außer dem schon erwähnten Varāhamihira, oben S. 171), der unbekannte Verfasser

[1]) Hastyāyurveda von Pālakāpya Muni, ed. Poona 1896, Ānandāśrama Series.

[2]) Von Jayadatta; ed. Calcutta, Bibl. Indica 1886—87.

[3]) ed. Durgāprasād, Jeypore 1891; Supplement dazu von Kedār Nāth, Jeypore 1905; englische (anonyme) Übersetzung Benares 1883; französisch von E. Lamairesse, Paris 1891; deutsch von R. Schmidt, Leipzig 1897 (5. Aufl., Berlin 1915).

[4]) Vgl. Thibauts Monographie im Grundriß III, 9, Straßburg 1899.

des Sūryasiddhānta;[1]) dann Āryabhaṭa[2]) und Bhāskarācārya[3]) (Siddhāntaśiromaṇi, verfaßt śaka 1072 = 1150 A. D).

6. Über die Musikwissenschaft sind wir am schlechtesten unterrichtet. Nicht als ob an einschlägigen Werken Mangel wäre; im Gegenteil! Aber es hat bisher an geeigneten Bearbeitern des Stoffes gefehlt, den uns bereits der Veda liefert. Die erste wissenschaftliche Leistung ist: The musical compositions of Somanātha critically edited, with a table of notations, by Richard Simon, Leipzig 1904, der die Bearbeitung des Stoffes für den Grundriß übernommen hat und ihn hoffentlich bald liefern wird.

* * *

Der beschränkte Raum verbietet es mir, auf die buddhistische Literatur einzugehen. Man findet eine ganz kurze Zusammenstellung von Textausgaben und Übersetzungen in der zweiten Auflage von Hardys Buddhismus, S. 212; eine ausführliche bei Geiger, Pāli (= Grundriß I, 7, Straßburg 1916), S. 5 ff. und vor allem bei Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II, 1. Hälfte.

Auch bezüglich der modernen indischen Literatur,[4]) d. h. der in den jetzt gesprochenen Sprachen niedergelegten Schriften muß ich mich ganz kurz fassen;

---

[1]) ed. Dvivēdī, Calcutta, Bibl. Indica, 1909—11; englisch von Bāpu Deva, ebenda 1861.

[2]) ed. Kern, Leyden 1874.

[3]) ed. Bāpu Deva, Benares 1866.

[4]) Die meines Wissens einzige zusammenfassende Darstellung gibt Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur, Freiburg i. Br., II, 251—378.

ich kann es um so eher, als die hier geschaffenen Leistungen im ganzen genommen arm an Originalität sind.

In der Hindī-Literatur ragt als der älteste Dichter Cand Bardāī hervor, der in seinem gewaltigen Gedichte Prithirāj Rāsau[1]) die Schicksale des Fürsten Prithirāj Cauhān von Delhi besungen hat, der mit dem Dichter zusammen 1193 fiel. — Malik Muhammad Jaisī (um 1540) schrieb eine auf historischer Grundlage beruhende Epopoe Padumāwati,[2]) sozusagen einen romantischen Ritterroman, der am Schlusse in eine allegorische Nutzanwendung ausklingt: das Ringen um die Geliebte soll die Kämpfe des Menschen um seine höchsten Güter versinnbildlichen. — Infolge der steten Berührung der Hindus mit den Muhammedanern bildete sich unter Kaiser Akbar nicht nur die gegenwärtige lingua franca Indiens, das Urdū oder Hindustānī aus, sondern es begann auch der Geist der persischen Poesie die indische dermaßen zu beeinflussen, daß die überaus reiche lyrische Dichtung[3]) eigentlich bloß noch der Sprache nach indisch blieb. Als klassisch gilt Mīr Ammans Roman Bāgh o Bahār[4]) „Garten und Frühling", der auf Tausend und eine Nacht zurückgeht; und als erster Dramatiker muß Amānat

---

[1]) Von Beames und Hoernle ed. Bibliotheca Indica, Calcutta 1873; von letzterem ebenda ins Englische übersetzt.

[2]) Ed. with translation by Grierson and Sudhākara Dvivedi, Calcutta, Bibl. Indica, 1869 ff.

[3]) Garcin de Tassy, Histoire de la littérature Hindouie et Hindoustani, Paris 1837 (2. Aufl. 1870—71); Grierson, The Modern Vernacular Literature of Hindostan, Calcutta 1889.

[4]) ed. Duncan Forbes, London 1859 (4. Aufl. 1873); englische Übersetzung von dems., London 1862 (nene Aufl. 1891).

genannt werden, dessen Singspiel Indarsabhā[1]) große Volkstümlichkeit erlangt hat.

Aus dem 16. Jahrhundert stammt die im Volke hochbeliebte und gefeierte, 1575 begonnene Übersetzung des Rāmāyaṇa[2]) von Tulsī Dās († 1624), der sich zwar ziemlich streng an seine Vorlage gehalten, aber sie doch nicht etwa Wort für Wort in Hindī übertragen hat. Als Dichtung ist sein Werk „reich an Vorzügen, einheitlich gedacht und mit großer poetischer Begabung durchgeführt". — Von Übersetzungen wäre noch Lallū Lāls Premsāgar, „das Meer der Liebe" zu erwähnen, dessen Held der Gott Kṛṣṇa ist. Es sind die zu einem wirklich poetischen Kranze vereinigten beliebtesten Sagen, die sich um Hari-Kṛṣṇa gebildet haben.[3])

Die Bangālı-Literatur[4]) steht im Banne Jayadevas, des Dichters des Gītagovinda (s. S. 193), dessen Kunstwerk im 14. Jahrhundert in die Volkssprache Bengalens überging. Später folgten Übertragungen der beiden großen altindischen Epen, und auch nach dem Bekanntwerden der Druckerpresse suchten die bengalischen Autoren ihre Stoffe in der alten Überlieferung. Ein interessantes modernes Stück ist Nīl Darpan „der Indigospiegel" von Dīnā Bandhu Mitra (1829—73), der darin das Treiben der Indigopflanzer so scharf geißelte, daß der englische Übersetzer ins Gefängnis wandern mußte.

---

[1]) Text und Übersetzung von Fr. Rosen, Leipzig 1892.

[2]) Englische Übersetzung von Growse, Cawnpore 1891.

[3]) Englische Übersetzung Westminster 1897; französische von Lamairesse, Paris 1893.

[4]) Romesh Chunder Dutt, The Literature of Bengal, Calcutta 1895; Blumhardt, Catalogue of Bengal Printed Books in the Library of the British Museum, London 1886.

In Sindh,[1]) dem verachtetsten Gebiete Indiens, da seine Bewohner sich der brahmanischen Kultur gegenüber stets ablehnend verhielten und nicht einmal eine allgemein gültige Schrift besaßen, gab es von jeher eine echte Volksliteratur, die von fahrenden Sängern gepflegt wurde und bis in die Gegenwart erhalten geblieben ist. Der berühmteste darunter, dessen Werke auch gesammelt und herausgegeben worden sind, ist Abdu 'l Laṭīf Šāh (1688—1751). Sein Šāhajo risālo („Buch des Šāh)[2]) besteht aus 26 resp. 35 Suren und ist ebenso gut ein sufischer Koran als ein indisches Sagenbuch. Sehr volkstümlich ist der Roman des Liebespaares Sassui und Punhū, überaus anmutig, z. T. recht humoristisch gehalten.

In Gujarāt[3]) zählt man gegen 70 Dichter, deren Werke zum Druck gelangt sind. Es herrschten hier von jeher unruhige Verhältnisse: erst waren es die Muhammedaner, die das Land heimsuchten, und dann die Mahratten, so daß die Entwicklung einer eigenen Literatur mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Zu besonders hervorragenden Leistungen hat sie es auch bis heute nicht gebracht. Als bedeutendster Lyriker, Dramatiker und Epiker gilt Premānand, der sich an die klassische Sanskritliteratur anlehnt und ihr die meisten Stoffe entnommen hat.

Die Marāṭhī-Literatur[4]) hat als volkstümlichsten

---

[1]) Richard F. Burton, Sindh revisited, London 1877.

[2]) ed. Ernst Trumpp, Leipzig 1866. Vgl. auch Goldsmid, Sáswí and Punhú . . . with a metrical translation in English, London 1863.

[3]) Govardhanram Madhavram Tripathi, The Classical Poets of Gujarat . . . Bombay 1894.

[4]) Vgl. die Übersicht in Molesworths Dictionary, Marāṭhī and English, 2. Aufl., London 1857, S. XXV ff.; Acworth, Ballads

Dichter Tukārām[1]) zu verzeichnen, der 1649 starb und (in gewisser Hinsicht mit Recht) mit Burns verglichen worden ist. Jñanobā, Śrīdhar, Ekanāth u. a. paraphrasierten alte Sanskritwerke wie die Bhagavadgītā, die großen Epen. Teile des Bhāgavata-Purāṇa etc. Wenn aber Baumgartner S. 317 in Anlehnung an Molesworth S. XXIX unter den Marāṭhī-Dichtern auch „Kalyâna Mala. (Verfasser des liederlichen „Anangarang") anführt, so ist das ein Irrtum seines Gewährsmannes, wovon nur das Epitheton bestehen bleiben kann. Kalyāṇamalla hat seinen Anaṅgaraṅga, eine späte Ars amandi, in Sanskrit geschrieben; das Buch ist dann u. a. auch in Marāṭhī übersetzt worden.[2])

Unter den dravidischen Sprachen hat das Tamil oder, wie es früher viel genannt wurde, das Malabarische, einen besonderen Anspruch auf Beachtung, da es in sprachlicher Hinsicht die altertümlichste Form darstellt und einen nicht unbedeutenden Einfluß auf andere Idiome ausgeübt hat, wozu seine Literatur es hervorragend geeignet erscheinen ließ. Als das älteste und zugleich schönste Werk gilt der Kural des Tiruvalluvar, 1330 Sinnsprüche der Lebensweisheit spätestens aus dem 10. Jahrhundert n. Chr.[3]) Eingeteilt sind sie in drei Bücher: 1. das Buch der Tugend (dharma und mokṣa); 2. das Buch vom Besitz (artha); 3. das Buch der Liebe (kāma). — Ein Seitenstück dazu ist die Spruchsammlung

---

of the Marathas, rendered into english verse, London 1894; Godbole, Selections from the Marathi poets, Bombay 1878.

[1]) Complete collection of his poems ed. Parashuram Shastri and Sankar Pandurang. Bombay 1873.

[2]) Vgl. Richard Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik, S. 27 ff. (2. Aufl. S. 26 ff.).

[3]) Deutsch von Graul, Leipzig 1856.

Nāladiyar,[1]) über die Pflichten der verschiedenen Lebensalter.

Dann wäre das große romantische Epos Cintāmaṇi[2]) (von Tiruttakkadeva?) zu nennen, dessen Verfasser vom P. Beschi[3]) als der Fürst der Tamil-Dichter gerühmt wird. Außerdem gibt es Bearbeitungen des Rāmāyaṇa von Kamban (11. Jahrhundert) und des Mahābhārata von Villiputtur (16. Jahrhundert) und Nallapillai (18. Jahrhundert).

Die nächst dem Tamil wichtigste dravidische Sprache, das wohllautende Telugu,[4]) hat keine so originelle Literatur aufzuweisen wie jenes. Als im 12. Jahrhundert der Brahmanismus in Südindien die Oberhand bekam, wurden die Sanskrit-Epen übersetzt — das Rāmāyaṇa ist sogar in vier Bearbeitungen vorhanden —, und bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts, wo die Muhammedaner einbrachen, gab es eine friedliche Entwicklung. Dann drangen allerdings viele fremde Elemente in die Sprache ein, und früh schon bereitete sich ein Verfall des Geschmackes vor, der in Rāma Rāzus Werken mit

---

[1]) The N., or 400 quatrains in Tamil and English . . . by G. U. Pope, Oxford 1893.

[2]) Vgl. den Aufsatz von Percival, Madras Journal XVIII, 1858, S. 43—60. Herausgegeben von H. Bower, Madras 1868.

[3]) Von diesem, der als Jesuitenmissionar im 18. Jahrhundert in Madura wirkte (geb. 1680, gest. um 1746), stammt ein Epos Tēmbāvani in 36 Gesängen und 3615 Strophen zu Ehren St. Josephs, das selbst von den Indern als eines der Hauptwerke der tamulischen Literatur anerkannt wird. Auch ist er Verfasser des drolligen Volksbuches Paramartagurukadey, von Grässe deutsch unter dem Titel: Fahrten und Abenteuer Gimpels und Compagnie, Dresden o. J. [1856]; englisch von Bareille, Bangalore 1877.

[4]) Charles P. Brown, Essay on the Language and Literature of the Telugus, Madras Journal X (1839), 43 ff., 360 ff.

ihren Spielereien mit doppelsinnigen Wörtern und sonstigen absonderlichen Kunststückchen die tiefste Stufe erreicht. Aber es gibt hier doch auch originelle Köpfe, und so einer ist Vēmana[1]) aus dem 17. oder 18. Jahrhundert, der niedrigsten Kaste entsprossen und noch heute der Liebling des gemeinen Mannes. Baumgartner nennt ihn treffend „eine Art von englischem Sozialdemokraten", der die Hindugötter verspottet, die Anmaßung der Brahmanen geißelt und für die Parias eintritt.

Die kanaresische Literatur[2]) ist ziemlich alt; man rechnet ihre früheste Periode etwa vom 2.—7. Jahrhundert n. Chr., während man die mittlere vom 8.—14. reichen läßt. Auch hier — wie in den übrigen südindischen Staaten — ist es die Sekte der Jainas, die für die Entwicklung der Literatur ausschlaggebend war. So ist denn der größte Dichter der mittleren Periode, der 902 geborene Pampa,[3]) ein Jaina. Aber freilich wurzelt alles, was da geschaffen wurde, nach Form und Inhalt in der Sanskritliteratur. Infolge des Eindringens des Liṅga-[= Phallus-]Kultus im 12. Jahrhundert kam zwar ein neues Element hinzu, aber die daran anknüpfende Literatur ist nichts weniger als erfreulich; es handelt sich um Verherrlichungen des Kultus und seines Stifters Basava in Purāṇa-artiger Form. Mit dem 16. Jahrhundert beginnen sich Einflüsse des Viṣṇuismus geltend zu machen, die eine Bearbeitung des Rāmāyaṇa

[1]) The Verses of Vemana . . . ed. Charles Philip Brown, Madras 1829 (2. Aufl. 1839) mit Übersetzung.

[2]) F. Kittel, An Essay on Canarese Literature [in seiner Ausgabe: Nāgavarmas Canarese Prosody, Mangalore 1875]; Lewis Rice, Early Kannada Authors, Bangalore 1883.

[3]) The Pampa Rāmāyaṇa . . . ed. by L. Rice, Bangalore 1882.

und des Bhāgavata-Purāṇa in die Wege leiten. — Interessanter ist die Tätigkeit der kanaresischen Grammatiker und Pontiker, unter denen Nāgavarman[1]) (1070 — 1120) und Kesirāja[2]) (1160 — 1200) die ältesten sind.

Das Malayālam endlich, das nur von etwa zwei Millionen gesprochen wird, hat so gut wie gar keine Literatur aufzuweisen. Was gedruckt vorliegt, sind ganz moderne Übersetzungen aus dem Sanskrit, z. B. Pañcatantram, Amaruśatakam, oder Schriften der Missionare.

---

[1]) S. 223, Anm. 2.

[2]) Kesirājas Jewel Mirror of Grammar (Śabdamaṇidarpaṇa) ed. F. Kittel, Mangalore 1872.

IV. Kunst, Handel und Wandel.

Das Charakteristische der indischen Kunst ist, was die Architektur[1]) angeht, die Maßlosigkeit. Was wir in Griechenland so sehr bewundern: das eindringende

[1]) Archaeological Survey of India. New Imperial Series, London etc. 1874—1905 ff.; J. Burgess, The ancient monuments, temples and sculptures of India . . . Vol. I. The earliest monuments, London 1897; A. Cunningham, Archaeological Survey of India, Simla and Calcutta 1871—87; J. Fergusson, History of Indian and Eastern architecture, London 1891 (revised . . . by J. Burgess and R. P. Spiers, London 1910); A. Rea, Monograph on stone carving and inlaying in Southern India, Madras 1906; L. de Beylié, L'architecture hindoue en Extrême-Orient, Paris 1907; P. Carus, Portfolio of Buddhist Art, Chicago 1906; A. Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhâra . . . Paris 1905; A. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien. Berlin 1893 (2. Aufl. 1900); K. Seidenstücker, Süd-buddhistische Studien I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ananda-Tempels zu Pagan, Hamburg 1916; E. B. Havell, Indian sculpture and painting, London 1908; J. H. C. Tupper, Stone carving and inlaying in the Bombay Presidency, Bombay 1906; Technical Art Series of illustrations of Indian industrial art, Calcutta 1886/87 ff.; . . . of architectural art, ibid. 1887 ff.; Journal of Indian Art and Industry, London 1887 ff.; Stockbauer, Altindische Metallgefäße aus der Sammlung des Bayerischen Gewerbemuseums, Nürnberg 1889; A. von Scala, Sammlung von Abbildungen türkischer, arabischer, persischer, zentralasiatischer und indischer Metallobjekte, Wien 1895; M. Maindron, L'art indien, Paris 1898; O. Ghilardi, A monograph on wood-

Studium des menschlichen Körpers, fehlt in Indien gänzlich; man legt viel mehr Wert auf die sorgfältige Darstellung des Schmuckes des Körpers als auf die natürliche Nachbildung dieses selbst. Wohl sehen wir einen gewaltigen Reichtum an Figuren, eine Fülle der Erfindung und auch nicht wenig Geschmack. Aber wie in der Kunstdichtung das Drechseln unerhört gekünstelter Strophen das rein ästhetische Schaffen des Dichters oft genug völlig überwuchert, so schaffte sich der indische Architekt gern technische Schwierigkeiten, um an ihrer Überwindung mit staunenerregender, aber doch nur handwerksmäßiger Virtuosität arbeiten zu können. Das Schwächste sind seine menschlichen Gestalten: schematisch, im Gesichte und in den Gliedmaßen ohne Berücksichtigung des Spieles der Muskeln geschaffen, erscheinen sie flach und weichlich; und ihre unnatürlichen Stellungen sind nicht geeignet, die Wirkung im einzelnen oder als Ganzes zu heben. Man muß die Fülle der Motive und Bilder wie die Unermüdlichkeit ihrer Ausarbeitung gewiß bewundern, kann sich aber dem Eindruck nicht verschließen, daß darunter das höchste Ziel aller Bildnerei, die Darstellung der Schönheit der Menschengestalt, verschwindet wie der Waldeszauber unter dem Gewirre üppig wuchernder Schlinggewächse. Die Verwendung kraftvoller Tiere als Karyatiden, die des Elefanten als Stütze der Mauern oder der Greifen mit ausgebreiteten

---

carving in Bengal, Calcutta 1903; Alfred Chatterton, Monograph on tanning and working in leather in the Madras Presidency, Madras 1904; J. R. Martin, Monograph on tanning . . . in the Bombay Presidency, Calcutta 1903; B. Laufer, Dokumente der indischen Kunst. Heft I: Malerei . . . Leipzig 1913; H. L. Fischer, Indischer Volksschmuck . . ., Wien 1890 (= Annalen des k. k. naturhistorischen Hofmuseums).

Flügeln und der Löwen; dann der keulenbewaffneten Riesen, oder der Riesenschlangen als Motiv für die Rampen endloser Balustraden kann man sich wohl gefallen lassen; aber mit dieser Verschwendung an Skulpturen am Äußeren der Bauwerke steht die nüchterne Darstellung der Hauptsache: des Bildnisses der Gottheit, die man in den bescheidenen Raum des Allerheiligsten verbannt, in einem schreienden Mißverhältnis. Der Buddhismus tat hier ja einen beträchtlichen Schritt vorwärts, indem seine Künstler das eine milde Antlitz Buddhas — anstatt vielartige und vielköpfige Götter — den Sonnenstrahlen und den Menschen leicht zugänglich machten.

Geradezu erdrückend wirkt die ungeheuere Ausdehnung der Bauten. Zu den an sich schon nicht kleinen Tempeln kamen immer noch Priesterwohnungen, Schulen und Herbergen für die Pilger hinzu, so daß ein Umfang des Ganzen von $^{1}/_{10}$ qkm noch nicht den Höhepunkt bezeichnet. Es gibt auch Tempel, die zugleich als Festungen dienten, oder es wurden Tempel in Palastanlagen eingefügt, so daß sie einen ganzen Komplex von weltlichen Gebäuden beherrschen. Da finden wir denn von Türmchen flankierte Wallmauern, die durch breite Gräben verstärkt sind; innen befinden sich zur Sicherung der Verteidiger gedeckte Gänge; Brücken von einer Länge bis zu 145 m, bei einer Breite von 34 m, deren Geländer die vielköpfigen mythischen Schlangen mit ihren endlosen Verschlingungen bilden, führen zu reichgeschmückten, dreiflügeligen Toren.

Besonders großartig nehmen sich die Terrassen aus, die, vielfach ins Wasser vorgeschoben, Tempeln oder Palästen als Fundament dienen. Sie, wie die Treppen, die zu ihnen hinaufführen, gewähren noch heute mit

ihren Säulen und anderem architektonischen Beiwerk einen schönen, überwältigenden Anblick. Das Wasser ist überhaupt von jeher seitens der Architekten viel verwendet worden;[1]) sie ließen es als breite Seen um die Stufen plätschern und speisten damit Springbrunnen und Kaskaden. Dazu gehören unmittelbar noch die ebenfalls terrassenförmig angelegten Gärten oder Parks, deren Alleen die verlängerten Hauptzugänge zum Palaste oder Tempel sind. Diese „hängenden“ Gärten, vor allem die aus der Zeit der Moghuls, gehören mit ihren mehrhundertjährigen Baumbeständen zu den anziehendsten Resten der Kultur Mittelindiens.

Das Material ist trotz des ungenügenden Handwerkszeuges mit erstaunlicher Kraft behandelt; wir finden ebenso gut Riesensteinblöcke wie Ziegeln von ganz hervorragender Festigkeit, die an die ägyptischen gemahnt. Von Metallen wurde zur Dachdeckung in erster Linie Blei und dann Kupfer verwendet, und von Holzarten, an denen ja Indien reich ist, muß als besonders wichtig, weil den Termiten trotzend, das Teak-Holz genannt werden.

In der Perspektive zeigen die Bauwerke, so unruhig sie auch infolge von Überladung jeder Art sein mag, doch manche Feinheiten; so z. B. wenn die Architekten die großen Aufgänge ihrer Pyramiden oder die Löwenwächter auf den Stufen nach oben zu verkleinern; die Durchblicke sind oft wunderbar; geschmackvoll ist die Anlage des Wandschmuckes nach Lage und Beleuchtung; und auch in den gewaltigsten Bauten fühlt man den

[1]) Schon das Kāmasūtram, die altindische Ars amandi, schreibt (S. 44), vor, das Haus in der Nähe des Wassers zu erbauen, weil es, wie der Kommentator hinzufügt, etwas Fröhliches ist und mit zur Abhaltung von Spielen dient.

Blick für die Gesamtwirkung. Sehr interessant ist dabei, daß es die Architekten verschmäht haben, ihren Grundrissen die Regeln der Symmetrie zugrunde zu legen, d. h. sie haben die Achsen ihrer Bauwerke aus der Mittellinie des Planes verlegt. Erst durch genaue Messungen ist es möglich gewesen, diese Abweichung von dem Gesetzmäßigen zu bemerken, die man z. B. auch in den herrlichen indisch-maurischen Bauten antrifft: sie sind ohne Plan und Meßinstrumente ausgeführt.

Nun ist noch eine indische Spezialität zu erwähnen: das sind die Höhlentempel,[1]) und unter ihnen der berühmteste, der von Ellora,[2]) der zugleich den Höhepunkt brahmanischer Kunst in Indien bildet. Entstanden sind diese großartigen Wunderwerke aus ganz bescheidenen Anfängen, nämlich aus den einfachen, in den Felsen senkrecht zur Vorderfront eingegrabenen Höhlen, die den einzelnen buddhistischen Mönchen als Zelle dienten; später reihte man ihrer mehrere zu einem sog. Vihara d. h. Kloster zusammen und ordnete sie um einen größeren Mittelraum. Das Dach des Ganzen wurde von meist sehr sorgfältig bearbeiteten Säulen getragen. Von diesen

[1]) Fergusson-Burgess, The Cave Temples of India, London 1880.

[2]) Er heißt Kailās, ist 75 m im Innern lang, 45 m breit und bis 30 m hoch. Er steht in einem großen, ganz aus dem Felsen gehauenen Hofe, umgeben ist er von kolossalen Elefanten, Löwen und Greifen, alles aus dem Gestein gemeißelt. Die vielen Säulen und Pfeiler, Tore und Hallen sind sämtlich reich mit Bildhauerwerk verziert; vor dem eigentlichen Tempel befindet sich ein veritabler Vorhang mit den Bildnissen Śivas, Viṣṇus etc., ebenfalls aus dem Stein herausgearbeitet. Die ganzen Anlagen, zu denen auch noch andere brahmanische sowie buddhistische und jainistische Grottenbauten gehören, erstrecken sich über einen 2.4 km langen Felsabhang.

Höhlenbauten sind gegen tausend bekannt, die ältesten stammen aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., die jüngsten aus dem 7. n. Chr.

Derselben Zeit gehören die sog. Topen (von Sanskrit stūpa, Reliquienhügel) an, irrtümlich auch wohl Dagoba (oder Dagopa) genannt; letzteres ist aber nur die Bezeichnung des inneren Raumes der Topen, also des eigentlichen Reliquienbehälters. Es sind die ältesten freistehenden Bauwerke, in der Weise errichtet, daß auf einer Plattform ein zylindrischer Unterbau mit einer bisweilen über hundert Fuß im Durchmesser betragenden Halbkugel darüber ruht. Ein Steingeländer aus senkrechten Pfeilern, bald konzentrisch, bald als Rechteck angelegt, umgab oft das Ganze; alle Teile sind mit Basreliefs bedeckt und überdies mit freistehenden Figuren verziert.

In Verbindung mit der Architektur erscheint die Malerei, ist aber immer weit hinter der Bildhauerkunst zurückgeblieben und hat in keiner Weise Anspruch darauf, mit den Leistungen in Ägypten oder Ostasien verglichen zu werden; dazu fehlt dem Inder doch gar zu sehr der Farbensinn, die Treue der Darstellung und die Feinheit der Ausführung. Dabei muß man zugeben, daß die Inder ein bilderfrohes Volk sind; ihre Häuser sind innen und außen reich bemalt, wenn auch ohne Kunst. Den Höhepunkt hatte die indische Kunst bereits in den Stuckmalereien der buddhistischen Felsentempel erreicht; das beweisen die in den lebhaftesten Farben prangenden Wand- und Deckengemälde in den Tempeln bei Ajanta,[1]) Darstellungen aus dem Leben Buddhas,

[1]) Burgess, Notes on the Bauddha Rocktemples of Ajanta, their peintings and sculptures, Bombay 1879.

die bis ins 7. Jahrhundert n. Chr. reichen. Von da an macht sich ein Stilistand in der religiösen Malerei bemerkbar: es herrscht die Schablone, indem die zahlreichen Bilder buddhistischer Heiliger, die in den Tempeln zur Erbauung der Gläubigen oder auch (z. B. bei Eidesleistungen) zur Vergegenwärtigung übersinnlicher Mächte dienen, nach ganz bestimmten Regeln dargestellt werden, sowohl was die Körperproportionen und die Farbengebung als auch die Gruppierung der einzelnen Figuren zu einem Ganzen anlangt.

Arabische und persische Sentenzen oder auch nur einzelne Buchstaben in ornamentalem Sinne zu verwenden, ist eine echt orientalische Kunst, die in Indien durch den Islam Eingang gefunden hat und schöne Wirkung zu erzielen geeignet ist. Mit Pflanzenranken reich durchschlungen, kennzeichnen diese persisch-arabischen Schriftornamente nordindische Erzeugnisse, während das chinesische Drachenmotiv sich in den kaschmirischen Arbeiten entfaltet hat.

Im ganzen genommen hat jedenfalls die indische Malerei, die sich übrigens besonderer Beliebtheit bei den Dilettanten und Frauen zu erfreuen gehabt hat, nichts Hervorragendes geleistet. Die einzige Ausnahme bildet die Emaille- und namentlich die Elfenbeinmalerei, die mit Recht berühmt ist. Überhaupt ist es die Kleinkunst, in der es die Inder — und wohl alle Orientalen — zu höchst beachtenswerten Schöpfungen gebracht haben. Ihre Motive werden mit Vorliebe dem Pflanzenreiche entnommen, aber streng stilisiert und zu vielfach verschlungenen und verästelten Linien zusammengefaßt; besonders charakteristisch sind hierbei ganze Sträucher, die in geometrischer Regelmäßigkeit Blätter und Blüten tragen: so auf den buntfarbigen, reizenden Wandbehängen

aus Baumwolle, die ich in hervorragend schönen südindischen Stücken (aus Madras) bewundert habe, oder auch auf gewebten Divandecken und Teppichen.

Unter den hier in Betracht kommenden Sachen seien vorerst die Waffen genannt. Namentlich die muhammedanischen Großen des Nordwestens und des Mahrattenlandes treiben darin einen bedeutenden Luxus, und besonders beliebt sind prächtig damaszierte Säbel, deren Scheiden mit Edelsteinen und Perlen geradezu überladen sind. Diese aus Arabien und Persien stammenden Prachtwaffen sind von den indischen Waffenschmieden noch übertroffen worden; haben sie die altertümlichen Formen von ihren arabischen oder persischen Meistern übernommen, so haben sie es zugleich trefflich verstanden, jene mit neuen Zierraten zu versehen. Selbst abgelegen wohnende Stämme wie die Khassia üben die Kunst, Stahl zu Waffen herzustellen; Magneteisenstein und Eisensand liefert ihnen mit Holzkohle eine der besten Stahlsorten, deren seltene Elastizität und hervorragende Härte man rühmt, wozu gewiß viel beiträgt, daß die Schmiede im Erkaltenlassen sehr sorgfältig verfahren. Kunstvolle Inschriften und Bilder, Einlagen von Gold und Silber und dgl. erhöhen den Wert ihrer Erzeugnisse, die die einst so berühmten Damaszenerklingen Ispahans in den Schatten stellen.

Überaus stark ist in Indien der Gebrauch von Metallgefäßen. Jedes elende Dorf hat seinen Schmied, aber in den Städten leistet das Handwerk Großes in kunstreicher Arbeit. In den muhammedanischen Gebieten wird in sehr großer Ausdehnung Kupfer verwendet, während die Hindus gewöhnlich statt der Kupfergefäße gelbe Legierungen gebrauchen; Ziselierung, Einlagen von Schmelz und Zinn geben ein anziehendes Äußere. Das

Metall wird gehämmert und getrieben, die Vertiefungen dann mit der schwarzen Schmelzmasse angefüllt und das Ganze schließlich mit der silberartig wirkenden Zinnkruste bedeckt, wodurch die Ornamente reliefartig hervortreten. In dieser Weise werden alle nur erdenklichen Gebrauchsgegenstände hergestellt, von den Tee- und Kaffeekannen und Samovars bis hinab zu den Spucknäpfen — alles Meisterwerke in Form und Technik. Hauptorte für dieses Gewerbe sind Benares, Madura und Tanjore; auch Ahmedabad und Puna erzeugen schöne Sachen. Eine besondere Art tauschierter Arbeiten (persischen Ursprungs) wird von den Silberschmieden unter Verwendung von Legierungen aus Kupfer, Blei und Zinn hergestellt, die sie an der Oberfläche mit einer Mischung von Ammoniak, Salpeter, Salz und blauem Vitriol dunkelschwarz färben und mit silbernen oder goldenen Plättchen und Linien einlegen. Eines guten Rufes haben sich in ganz Indien die Zellenschmelzarbeiten von Jaipor zu erfreuen. Die Mannigfaltigkeit der Legierungen aber übertrifft womöglich noch die von China und Japan. Man kann sagen, daß jedes größere Gebiet seine eigene Metallindustrie besitzt, die sich nicht nur durch die charakteristische Form der Erzeugnisse, sondern auch durch die ihr eigentümliche Metallmischung von den anderen abhebt. In der Regel ist ja Kupfer die Grundlage; man setzt ihm Gold, Silber, Eisen, Stahl, Zinn, Blei, Quecksilber, Antimon oder Zink zu oder fügt sie nach verschiedenen Methoden mechanisch ein. Am wenigsten findet Gold und Silber Verwendung; die einst nicht unbedeutende Goldwäscherei ist heute eins der elendesten Geschäfte in Indien, und das als Währungs- und Schmuckmetall seit alten Zeiten so viel gebrauchte Silber ist hier nie gefunden worden.

Zahllos sind die Arbeiten in Kupfer, die Kaschmir liefert, in allen möglichen Formen und Ornamenten, ausgezeichnet durch technische Sorgfalt in der Ausführung; die Hauptstadt Śrīnagar hat besonders schöne alte Stücke aus dem 15.—17. Jahrhundert aufzuweisen. Im Grenzgebiete der indischen, persischen und chinesischen Kunst gelegen und von reicher Erfindungsgabe, ist das Volk von Kaschmir mit vollem Rechte als ein wirklich künstlerisch beanlagtes Volk anzusprechen; „ein Volk, das in Geschirren kocht, die mit einer seltenen Verschwendung der verschiedensten Muster geziert und mit den schönsten persischen Inschriften versehen sind, dessen Tee- und Kaffeekannen mit prachtvollen Ziselierungen bedeckt, mit Sorgfalt eingelegt und von gefälliger Form sind, das sich emaillierter und gravierter Schüsseln, Teller, Tassen, Löffel und selbst Spucknäpfe bedient ...“

Als ganz hervorragende Meister der Kleinkunst müssen endlich noch die Gudigāra[1]) erwähnt werden, eine kanaresische Kaste von vorzüglichsten Künstlern der Holzschnitzerei, deren Arbeiten selbst die von Canton übertreffen. Sie liefern gewöhnlich die sogenannten bāsinga, reich mit Perlen eingelegte Stirnschmucksachen, die bei Hochzeiten getragen werden. Aber weit höher stehen ihre Kästchen, Schränkchen und Adressendeckel, die sie aus Sandelholz schnitzen. Die Härte des Materials und die Feinheit der Arbeit erfordern äußerste Sorgfalt und Geduld; es bedarf oft mehrerer Monate angestrengten Fleißes, um ein einziges Stück fertigzustellen,

---

[1]) Thurston, Tribes and Castes of Southern India II, 302ff.; ders., Wood-carving in Southern India (im Journal of Indian Art and Industry, Vol. X (1903/04).

und die Künstler verlieren frühzeitig das Augenlicht. Dafür gehören aber auch diese Sachen zu den teuersten und am meisten bewunderten Erzeugnissen indischer Kleinkunst; ein prächtiges Kästchen aus Sandelholz (jetzt im Museum zu Madras), dessen Füllungen Jagdszenen enthalten, bekam 1903 auf der Delhi-Durbar-Ausstellung die Goldene Medaille.

Eines aber fehlt in Indien ganz: das Porzellan, was bekanntlich in China und Japan eine so große Rolle im Kunstgewerbe spielt. Dafür gibt es Steingut, blau glasiert, in der Form oft nicht schön, in der Ornamentierung aber fast immer reizend.

* * *

Von der Musik ist in Indien nicht viel zu sagen. Zwar haben die Inder die Theorie der Tonkunst in z. T. recht umfangreichen Kompendien [1]) niedergelegt, so daß es durchaus irrig wäre anzunehmen, daß die indische Musik nichts weiter sei als ein regellos erzeugtes Geräusch. Aber das Verständnis der einschlägigen Literatur ist uns freilich bisher nur zu einem ganz geringen Teile erschlossen worden. Jedenfalls sind die Inder ein musikalisch hochbegabtes Volk, gleich ihren Stammesgenossen, den Zigeunern, deren Musik letzten Endes

---

[1]) The musical compositions of Somanātha, critically edited by Richard Simon, Leipzig 1904; ders., Die Notationen des Somanātha (Sitzungsberichte der K. Bayr. Ak. d. Wiss. 1903, S. 447—69); Saṃgītaratnākara ed. Apte, Poona 1897 (= Anandāśrama Sanskrita Series Nr. 35); S. M. Tagore, Yantra Kosha, or, a treasury of the musical instruments of ancient and modern India . . ., Kalkutta 1875; C. R. Day, The Music and Musical Instruments of Southern India and the Deccan, London 1891.

zweifellos auf Indien zurückzuführen ist, wenn auch Liszts Landsleute diesen Gedanken entrüstet von sich gewiesen haben.[1])

Das indische Orchester ist ungemein reich an Klanginstrumenten jeder Art; es besitzt verschiedene Arten von Pauken, Trommeln, Gongs, Oboen, harmonikaähnliche Instrumente mit Klangbrettchen aus trockenem Holz, Flöten, Guitarren und Geigen, zu denen aus dem Bestande der Urbewohner noch sackpfeifenartige Instrumente sowie eine Art Pansflöte aus Bambus von riesigen Dimensionen u. a. hinzukommen. Bharata, dem wir das älteste indische Lehrbuch über Musik, Tanz und theatralische Kunst verdanken, teilt das Zubehör eines vollständigen Orchesters in vier Klassen ein, die bis auf den heutigen Tag bestanden haben: 1. Saiteninstrumente; 2. Schlagzeug ohne Fellbespannung (Zymbeln, Gongs, Glocken, Kastagnetten); 3. Schlagzeug mit Fellbespannung, (Trommeln, Pauken); 4. Blasinstrumente.[2])

Zur ersten Klasse gehören die als Bīn (Sanskrit vīṇā) bezeichneten lautenartigen Instrumente, die wie unsere Guitarren gespielt werden. Zwei große Kürbisse vertreten den Resonanzboden; das Griffbrett ist durch Stege in Halbtonintervalle geteilt; die sieben Saiten sind aus Metall (Stahl, Silber oder Messing). Die Bīn sind in Nord- und Südindien etwas verschieden; auch in der Stimmung. Hierher gehören noch die Sitar, Bīn-Sitar und Taus oder Mohur, welch letztere allerdings schon zu den geigenartigen Instumenten überleitet, da sie gelegentlich auch mit dem Bogen gespielt wird. Die

---

[1]) Franz Liszt, Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie, Paris 1859.

[2]) ed. Kāvyamālā Nr. 42, Bombay 1894.

indische Fiedel (Sāraṅgī) ist gewöhnlich mit drei Darmsaiten bespannt, desgleichen ihr bengalisches Seitenstück Sārinda; der Körper dieser ist aus Pergament, der der Sāraṅgī aus Holz. Ähnlich sind Rabōb, Chikāra, Tamburi und Yektar, die freilich auch nach Art der Guitarre gespielt werden und in die muhammedanischen Gebiete gehören. Sympathetische Saiten unterzuspannen ist bei ihnen vielfach gebräuchlich. Meist nur bei Panjābī-Musikern zu finden ist das Hackbrett (Svaramaṇḍala) mit gewöhnlich 21 Metallsaiten; eine Abart heißt Santir und zeigt eine viel reichere Bespannung, daher auch die Sanskritbezeichnung Śatatantrī, Hundertsaiteninstrument. Endlich wäre hier noch die nur zweisaitige Kiṃnarī zu erwähnen, ein ziemlich rohes, nicht sehr angenehm klingendes Instrument, das hauptsächlich in Süd-Kanara und Maisor beliebt ist.

Pauken und Trommeln (Mridang, Tabla, Bahya, Nāgara, Dhol, Dholkī) werden aus Holz oder wie unsere Kesselpauken aus Metall hergestellt; in der Form gleichen sie diesen letzteren oder verjüngen sich nach beiden Seiten und werden bisweilen paarweise verwendet. Gespielt werden sie mit Stöcken oder mit der Hand, letzteres in einer ganz eigentümlichen Weise, die richtig zu erlernen jahrelanges Üben nötig macht. Hierher sind noch die verschiedenen Arten des Tamburins (Khañjarī) zu rechnen, deren größte (Duff, Duffde, im Süden Thambatte) bis vier Fuß im Durchmesser haben.

Unter das Schlagzeug gehören außer den allbekannten und vielfach benutzten Gongs auch die sanduhrförmigen Budbudika, die von Bettelmönchen, Schlangenbeschwörern etc. in der Weise gehandhabt werden, daß zwei an einer Schnur befestigte Bällchen aus Leder oder Kork abwechselnd anschlagen. An der Malabarküste

sind derartige Lärminstrumente, aus großen Kürbissen hergestellt, bei Opferfesten sehr beliebt und werden dort bisweilen tagelang ununterbrochen bearbeitet, was natürlich einen unglaublichen Radau verursacht, zumal dabei immer gleich ein halbes Dutzend im Gange ist.

Von den Blasinstrumenten ist wohl das bekannteste die Pfeife der Schlangenbeschwörer, pungi genannt. Daneben gibt es Flöten und Oboen verschiedener Größe, alle aus Holz, Dudelsäcke, Muschelhörner und endlich die Blechinstrumente von teils gerader, teils gebogener oder gewundener Form.

Von den alten indischen Musikinstrumenten sind viele noch heute in Gebrauch, und die Einführung persischer und arabischer Instrumente im Gefolge der muhammedanischen Invasion hat sie nicht zu verdrängen vermocht. Selbst die Form hat sich im Laufe der letzten zwei Jahrtausende kaum geändert, wie die alten Darstellungen von Ajanta, Amravatī, Sanchī etc. beweisen. Man fertigt die Lauten, Trommeln etc. aus dem ersten besten Material, was gerade zur Hand ist: Bambus oder anderes Rohr, große Kürbisse, Tonware, Ebenholz, wenn es sich nur leicht bearbeiten läßt, genügt dem indischen Instrumentenbauer, der nicht nach den Geheimnissen der Akustik fragt und die Güte des Tones unbekümmert einem gefälligen Aussehen opfert. Die Herstellung liegt eben in den Händen ganz gewöhnlicher Zimmerleute, die keine Ahnung von den Elementen der Musik haben und weder Zeit noch Geld auf die Verbesserung ihrer Erzeugnisse verwenden können.

Der Hauptsitz indischer Musikpflege war seit langer Zeit Tanjor, wo die besten Künstler des Landes ihre Ausbildung genossen. Die Fürsten waren ihre freigebigen Patrone; ihr Beispiel fand eifrige Nachahmer

in Travancore und Maisor, und viele Künstler der Vīṇā und des Gesanges haben an den Höfen gewetteifert und Lieder geschaffen, die heute noch in ganz Indien populär sind.

*   *
*

Von der Kunst zur Industrie[1]) ist in Indien nur ein kleiner Schritt; beide sind nie so weit auseinander gegangen wie anderwärts. Allerdings geht die einheimische Industrie immer mehr zurück, seitdem die Blüte der Eingeborenenreiche dahin ist. Die moderne Großindustrie, die ihrem Wesen nach dem Inder ganz fremd ist, überschwemmt das Land mit ihren Erzeugnissen, ohne einen vollgültigen Ersatz für den verfallenden, weil nicht mehr konkurrenzfähigen einheimischen Handbetrieb zu schaffen. In der Baumwollweberei z. B., die schon im Mahābhārata wohlbekannt war und wegen ihrer vorzüglichen Erzeugnisse das Staunen der ersten Europäer erregte, die nach Indien kamen, hatte die Entwicklung einen so günstigen Verlauf genommen, daß im 16. Jahrhundert große Orte und Bezirke (Surat, Kalikut, Masulipatam, Hugli) hauptsächlich durch Handweberei blühten, und noch heute ist sie weit verbreitet,

[1]) C. M. George Birdwood, The Industrial Arts of India, London 1880 (new edition 1884); T. N. Mukharji, Art-manufactures of India, Calcutta 1888; B. H. Baden-Powell, Handbook of the economic products of the Punjaub, Lahore and Roorkee, 1868—72; Balfour, Cyclopaedia of India . . . Commercial, Industrial and Scientific . . . Second edition, Madras 1871; G. Watt, The Dictionary of the economic products of India, Calcutta 1889—93; ders., The commercial products of India, being an abridgement of „The Dictionary of the economic products of India“, London 1908; Sten Konow, Indien unter der englischen Herrschaft, Tübingen 1915.

trotz aller Erschwerungen seitens des Fiskus und ungeachtet der industriellen Fortschritte in den Maschinenländern. Aber die Wettbewerbung wird immer schwieriger, wiewohl die größere Dauerhaftigkeit ihrer Erzeugnisse anerkannt ist; und so sind denn die kostbaren Stoffe früherer Zeiten, wie die Dacca-Musseline, zu deren Herstellung die feinen Hände der Hindus 126 Werkzeuge in Bewegung setzten, so sehr außer Gebrauch gekommen, daß Tausende von Webern, die diese Industrie einst ernährte, zum Ackerbau haben übergehen müssen. Als Indien mit England in Handelsbeziehungen trat, hatte sich hier eine Baumwollindustrie entwickelt, deren Interesse es erforderte, sich der indischen Konkurrenz mit allen Kräften zu erwehren, und so wurde denn 1721 die Einfuhr von bedruckten indischen Kattunen nach England zugunsten der Fabrikanten von Manchester verboten. Nachdem 1818 die erste Spinnerei nach europäischem Muster in Indien errichtet worden war, ist deren Zahl jetzt auf 250 mit 86200 Webstühlen und 6 $^1/_2$ Millionen Spindeln gestiegen, die 1911/12 etwa 285 Millionen kg gewebte Stoffe lieferten. Das in diesen Unternehmungen angelegte Betriebskapital ist ganz überwiegend indisch: 1909/10 kamen von etwa 260 Mill. Mark nur 4 aus Europa. Trotz des also gesteigerten Betriebes besteht ein auffallendes Mißverhältnis zwischen Ausfuhr und Einfuhr — erstere nur etwa $^1/_5$ der 1911/12 etwa 650 Millionen Mk. an Wert betragenden Einfuhr. Das erklärt sich z. T. aus dem Rückgang der indischen Qualität, hervorgegangen aus dem durch Maschinen besorgten Entkörnungsverfahren, wobei zum Schaden für die Aussaat die verschiedenen Sorten durcheinandergemischt werden; vor allem aber drückt die englische Konkurrenz, gegen die den Indern zwar ein Schutzzoll

von $3^1/_2$ % des Wertes der eingeführten Ware bewilligt worden ist. Dafür ist aber die einheimische Produktion mit einer entsprechenden Steuer belastet worden, so daß ein wirklicher Vorteil nicht erwachsen ist.[1])

Ein weiterer wichtiger Handelsartikel aus dem Pflanzenreiche ist die J u t e[2]) (Corchorus capsularis und olitorius), der indische Flachs, aus dessen Fasern die armen Leute in Nord- und Ostbengalen schon längst ein grobes Sackzeug herzustellen pflegten, ohne daß es eine eigentliche Industrie gab. Jetzt werden dort und in den angrenzenden Teilen von Assam jährlich 7—10 Millionen Ballen zu 180 kg hergestellt, nachdem ein Fabrikant in Dundee in den Fasern der Pflanze einen Ersatz für Hanf erkannt hatte. 60 Spinnereien mit 31418 Webstühlen sind heute in Indien im Betriebe; das Anlagekapital (1909/10 etwa 150 Millionen Mk.) ist bis auf 37 % von Eingeborenen aufgebracht.

Einen großen Aufschwung hat der Anbau des T e e strauches[3]) genommen; das Hauptgebiet ist noch immer Assam mit 64 %, dann Bengalen, Madras, Panjab, Ceylon. Mehr als 2 Millionen ha sind mit Tee bepflanzt; die Produktion betrug 1909/10 250 Millionen Pfund im Werte von 160 Millionen Mk., wovon das meiste nach England geht. Den Anstoß zur Teekultur in Indien hat der Generalgouverneur Lord William Bentinck in seiner Resolution von 24. Januar 1834 gegeben; die erste und bis heute größte Handelsgesellschaft war die Assam Company, die 1840 von der Regierung die Silbsagar-

[1]) Vgl. W a t t, Commercial Products, S. 509—624.

[2]) l. c. 405—427.

[3]) l. c. 239—244.

Plantagen kaufte. Heute haben über 600 000 Menschen ihren Lebensunterhalt von der Tee-Industrie.

Eine bescheidenere Rolle spielt heutigen Tages in Indien der Kaffee,[1]) nachdem die Plantagen auf Ceylon 1887 durch die 1869 zum ersten Male aufgetretene Hemileia vastatrix vollständig vernichtet worden waren. 1906 gab es in Indien 31 827 Plantagen mit 24 477 ständig und 46 044 zeitweise beschäftigten Arbeitern; die Hauptgebiete sind Maisor, Coorg, Madras, Travancore und Cochin.

Der Tabakbau[2]) dagegen scheint sich rasch zu entwickeln; die guten und dabei billigen[3]) indischen Zigarren werden in immer weiteren Kreisen geschätzt. Watt rechnet im ganzen 1 100 000 acres Anbaufläche, von denen reichlich die Hälfte auf Bengalen entfallen, 130 000 auf Madras; dann kommen Burma, Bombay, United Provinces und Panjāb mit je 60 000. Die Zigarrenfabrikation ist wohl von Südindien ausgegangen, wo Capt. E. A. Campbell 1876 in Dindigul eine Handelsgesellschaft gründete; das Geschäft begann 1881 zu blühen, „when it was discovered that by importing wrappers from Java and Sumatra a cigar could be turned out that would please the eye of the consumer better than that constructed throughout of Indian leaf".

[1]) l. c. 363—292.

[2]) l. c. 793—811.

[3]) Mit Wehmut gedenke ich als leidenschaftlicher Raucher der wohl nie wiederkehrenden Zeiten vor dem Kriege, da man in Madras eine köstliche Zigarre für den märchenhaften Preis von 3 Pfg. kaufen konnte, der sich dann schließlich mit allen Unkosten hierzulande auf 6 Pfg. stellte!! Auf jeden Fall soll die Sorte verewigt werden: Spencer & Co., Madras, „Dawsons". — — —

Der Wert des ausgeführten Tabaks ist von Rs. 154910 (1900/1) auf Rs. 3095978 (1906/7) gestiegen.

Ein uralter Ersatz unseres Rauchens resp. Priemens ist in Indien (und im Archipel) das Betelkauen.[1]) Auch heute noch ist das Tabakrauchen bei den Hindus strenger Observanz aus rituellen Gründen verpönt: sie würden dabei fortwährend mit ihrem eignen Speichel in Berührung kommen, und das bedeutet für sie eine schmähliche Verunreinigung. Dafür haben sie eben das Betelkauen: die Betelbüchse mit ihrem beizenden, dem europäischen Gaumen wenig zusagenden Inhalte vertritt noch heute in ganz Indien die Stelle der Zigarrentasche oder genauer: der Priemdose. Bei Besuchen bekommt man sie schleunigst angeboten, und Vornehme haben dazu (wie zu ihrer eigenen Bedienung) einen besonderen Betelbüchsenträger, dessen Amt so alt ist wie der Genuß des Betels selbst. — Um die Betelprieme zurechtzumachen, nimmt man ein oder zwei von den wohlriechenden, rotsaftigen, bitteren Blättern der Betel- oder Sirih-Pflanze, Piper betle L. (Chavica betle) und Chavica siriboa Miq., die man auf dem Knie abwischt, um die Spitzen abzuscheuern; dann bestreicht man sie mit ein wenig Kalk von feiner, aus Muschelschalen hergestellter Art. Darauf bricht man ein Stück von einem Scheibchen Gambir (Uncaria gambir Roxb.) und kneift mit einer Art Nußknacker ein Stückchen Arekanuß ab; beide Ingredienzien werden in das Blatt gewickelt, zusammengerollt und gekaut. Reiche Leute fügen auch noch Kardamomen, Kampfer, Muskatnuß, Gewürznelken u. a. Aromatica

[1]) Watt, l. c. S. 891—96; Richard Schmidt, Liebe und Ehe, Berlin 1904, S. 48; ders, Beiträge zur Flora Sanscritica IV. Arekanuß und Betelpfeffer, ZDMG 67 (1913), S. 653—59.

hinzu. Der altindische Name ist tāmbūla, neuindisch tāmbūl oder pān-supari (pān = Piper betle und supari = Arekanuß); im Archipel sirihpinang. „Betel" stammt von den Portugiesen, die aus dem malaischen vettila = veru ila „einfaches Blatt" betre und betle gemacht haben. Die Betelpflanze wird namentlich in Bengalen kultiviert; 1905/6 betrug die Anbaufläche daselbst mehr als 43000 acres; daneben liefern die United und Central Provinces, Bombay, Madras, Maisor etc. das vielbegehrte Blatt, mit dem übrigens kein überseeischer Handel getrieben wird.

Lange nicht so verbreitet ist der Opiumgenuß.[1]) Der gebräuchlichste Name im Sanskrit ist ahiphena „Schlangengeifer", gewiß eine Korruptel des arabischen afyun; alt ist jedenfalls die Benennung nicht, und auch die sonst im Sanskrit vorkommenden Bezeichnungen (khasaphalakṣīra, khaskhasarasa, khaskhasasāra) sind archaisierende Formen für neuindische Wörter. Im 16. Jahrhundert war die Gewinnung des Opiums in Mālva schon eine richtige Industrie, und die Portugiesen kontrollierten den Export nach China. Aus Akbars Zeit (1542—1605) erwähnt Abul Fazl Fatehpur, Allahabad, Ghazipur, Lahore etc. als Hauptpunkte der Opiumgewinnung. Heute sind die Hauptgebiete Bihar (Patna), Benares, Nordprovinzen (Ghazipur) und Zentral- und Westindien mit Rajputana (Malva); daneben erzeugen auch Nepal, Assam und Burma Opium, von dem nach China 1905 75% des dortigen Bedarfs eingeführt wurden. Es dient in Indien bei Alt und Jung als Panacee und, namentlich da, wo Armut und Mangel an Ärzten fachmännische Hilfe erschwert, als einzig erreichbares Mittel

[1]) Watt, l. c. S. 845—61.

bei Malaria, Rheumatismus, Cholera, Dysenterie etc. Die indische „Opium-Kommission“ hat deshalb auch geglaubt, der Verwendung des Opiums keine Schwierigkeiten in den Weg legen zu sollen (1895); dagegen verurteilte sie den gewohnheitsmäßigen Genuß des Opiums als Stimulans, also auch das Opiumrauchen, was übrigens bei weitem nicht so leidenschaftlich betrieben wird wie in China. Das spezifisch indische Fabrikat, wie es die niedrigeren Klassen rauchen, heißt madak, während chandu die nach chinesischer Art bereitete Mischung bezeichnet, die in Indien hauptsächlich von Chinesen geraucht wird.

Sehr beliebt als narkotisch wirkende Genußmittel sind die unter dem Namen Bhang, Charas und Gañja[1]) gehenden Produkte der Hanfpflanze,[2]) Cannabis sativa. Sie wird in ganz Indien gebaut und ist seit alten Zeiten in der Literatur bekannt und berühmt; selbst in die altindische Mythologie spielt sie hinein als „Indras Speise“ (indrāśana) und ist recht populär. Alle Klassen der Bevölkerung, besonders aber in den Nordwestprovinzen und Bihar, frönen dem Laster des Bhang-Rauchens. Man tut zunächst etwas Tabak in die Pfeife, dann das Hanfpräparat, nochmals Tabak und zu oberst Feuer. Dann kreist die huqqa wie bei uns der Becher oder die Schnupftabaksdose; es folgt ein angenehmer Zustand der Betäubung, aus dem der Raucher zunächst ohne böse Nachwirkungen zu verspüren erwacht. — Eine Mischung von gepulverten Hanfpräparaten (siddhī, sabjī) mit

[1]) Unter Bhang versteht man die getrockneten Blätter und kleinen Zweige; Gañja sind die blühenden und fruchttragenden Schößlinge der weiblichen Pflanze, und Charas ist eine harzige Ausschwitzung an der Pflanze.

[2]) Watt, l. c. S. 249—263, besonders 258 ff.; Flückiger-Hanbury, Pharmacographia, 2. Aufl., S. 548 ff.

schwarzem Pfeffer, Gurken- und Melonenkernen, Zucker, Milch und Wasser ist als berauschendes Getränk namentlich bei den Muhammedanern der besseren Stände sehr beliebt; ein ähnliches Rezept kennen und schätzen unter den Hindus die Birjobassi und Rajputen. Endlich gibt es noch ein Hanfkonfekt mit Namen Majūn, das aus Bhang, Butter, Zucker und Milch hergestellt wird und einen dicken Teig bildet, den man in kleine Plätzchen zerteilt. Für Liebhaber besonderer Genüsse kommen wohl auch noch Samen von Datura stramonium L. oder von Strychnus nux vomica L. als die Wirkung verstärkende Zutaten hinzu.

Für die Volkswirtschaft wichtiger ist die Hanfkultur zum Zwecke der Gewinnung der Faser im Nordwest-Himālayagebiete einschließlich Kaschmir und in Sindh; auch die Samen und das daraus gewonnene Öl sind immerhin als Landesprodukte zu erwähnen.

Endlich darf auch der Palmwein nicht vergessen werden, der unter dem Namen Toddy (verballhornt aus tari,[1]) Saft der tar-Palme, Phoenix dactylifera) weltbekannt ist. Es ist der zuckerhaltige Saft verschiedener Palmenarten, den man in der Weise gewinnt, daß man entweder die noch unentwickelten Blütenkolben einschneidet oder den Stamm anhackt. Bald danach tropft ein weißer, süßer Saft heraus, der in einem darunter aufgehängten Gefäße aufgefangen wird. Der in der Nacht gewonnene ist nach dem französischen Reisenden Thevenot der beste, weil ihn die Sonnenhitze noch nicht matt gemacht hat. Frisch genossen ist er beinahe zu süß, aber nach einigen Stunden fällt er schon mehr auf die Zunge und berauscht dann ebenso wie Traubenwein.

---

[1]) Mandelslo hat die ziemlich richtige Schreibung Terri.

Um daraus durch Destillation eine Art Arrak zu gewinnen, benutzt man in Südindien den Toddy von Kokos- und Palmyra-Palmen, in Bengalen denjenigen von Phoenix silvestris oder Caryota urens. Zur Verhütung von Essiggährung fügt man bittere Rinden oder Wurzeln hinzu. Dieser Palmenschnaps ist namentlich bei den niederen Kasten beliebt, und selbst die Bekehrung zum Christentum schützt nicht gegen seinen Zauber, wie man bei Graul (Reise nach Ostindien I, 24) nachlesen kann. Der Verbrauch ist ein riesiger, was man am besten daraus ersieht, daß im Jahre 1903/4 in der Präsidentschaft Bombay im ganzen 231 245 Bäume angezapft wurden, was eine Steuereinnahme von Rs. 1 552 000 bedeutete! In Salsette gaben im Jahre 1904 in einem Monat 32 Palmyra-Palmen 176 Gallonen Toddy.

Das wichtigste Nahrungsmittel der Inder ist der Reis;[1]) Indien und Reis sind von alter Zeit her eng verbundene Begriffe, und unser Namen für diese Frucht stammt aus Indien (Sanskrit vrīhi). Die reisessende Bevölkerung wird auf 67 Millionen Köpfe geschätzt; Reisnahrung herrscht vor in Assam, Bengalen und Britisch-Burma. Aber nur in von Natur feuchten und leicht bewässerbaren Landstrichen gedeiht er gut. In Bengalen ist er die Hauptquelle der Ernährung, und so kolossal ist der Ertrag, daß nicht nur die 40 Millionen Bewohner dieses Gebietes damit versorgt werden können, sondern alljährlich noch beträchtliche Mengen zur Ausfuhr (besonders nach China) gelangen. Das kann natürlich auch der ergiebigste Boden nicht in einer Ernte leisten; und in der Tat sehen wir, daß hier (wie im Reiche der Mitte) dem Boden stets zwei Ernten

[1]) Watt, l. c. S. 823—42.

abgewonnen werden. Sie sind in der Regel nach Art und Zeit in der Weise verschieden, daß die eine Aussaat während der Frühlingsregen auf verhältnismäßig höheren Strichen, die andere im Sommer auf tiefliegendem Boden vorgenommen wird. Jene reift dann im Spätsommer, diese um die Jahreswende. Überaus zahlreich sind die Varietäten; im Bezirk Rangpur allein unterscheidet man deren 295. Von der höchsten Bedeutung ist die künstliche Bewässerung der Äcker. Vor allem sind im Gangesgebiete seit alten Zeiten die kostspieligsten und ausgedehntesten Irrigationssysteme angelegt worden, die allein die Winterernten ermöglichen. Groß ist die mit Reis bebaute Fläche auch noch in Assam, Burma, den Central Provinces, Maisor und Madras.

An zweiter Stelle steht Hirse[1]) als Volksnahrungsmittel, sie wird in den drei Gattungen Sorghum, Eleusine und Pennisetum von Madras im Süden bis zur Rajputana im Norden gebaut und nimmt z. B. in Berar, Bombay und Maisor weit über die Hälfte des Getreidebodens ein.

Weizen[2]) wird hauptsächlich im Panjab sowie in den Nordwest- und Zentralprovinzen gebaut; 1909/10 lieferte er einen Ertrag von 10000 Millionen t, wovon $^1/_{10}$ ausgeführt wurde. Gerste ist in den Tälern des Himālaya verbreitet; ebendort auch Kartoffeln.

Indien war einst auch das Land des Zuckers,[3]) und noch heute wird er aus Zuckerrohr (Saccharum officinarum) und Dattelsaft gewonnen; ferner aus Beta vulgaris, Borassus flabellifer, Caryota urens, Cocos

[1]) l. c. S. 1131—42; 517—21; 869—72.
[2]) l. c. S. 1082—1105.
[3]) l. c. S. 923—62.

nucifera etc. Die Hauptgebiete sind Ostbengalen, Assam, United Provinces (49% des gesamten Zuckerrohrareals von Britisch Indian), Panjab mit der Nordwest-Grenzprovinz, Bombay, Madras und Mysore. Aber während 1877—78 die Ausfuhr von raffiniertem Zucker 477 128 cwt. betrug, war sie 1888/89 auf nur 34 523 cwt. gesunken; und wie die Baumwolle, so ist auch der Zucker aus der zweitgrößten Export- zur gleichen Importware geworden; er repräsentiert 53.3% aller Einfuhr an Nahrungsmitteln und Getränken.

Ähnlich ist es mit dem Indigo[1]) gegangen, der seit alten Zeiten in Indien bekannt gewesen ist; der Verfasser des Periplus (80 A. D.) berichtet, daß man ihn aus Barbarikon, einer skythischen Stadt am Indus, ausgeführt habe. Das Hauptgebiet seiner Kultur ist Bengalen; wie sehr diese aber infolge der Entdeckung der Anilinfarben zurückgegangen ist, ersieht man daraus, daß dort 1894/95 629 100 acres, aber zehn Jahre später nur noch 223 100 acres mit Indigo bepflanzt waren.

Im allgemeinen ist über die Landwirtschaft zu sagen, daß sie in einer Ausdehnung die Grundlage des wirtschaftlichen und sozialen Lebens der Inder bildet, die mit europäischem Maßstabe gar nicht zu messen ist. Über 70% der erwachsenen Männer waren 1881 mit Ackerbau und Viehzucht beschäftigt (der Census von 1901 nennt als Totalsumme — Männer und Frauen zusammen — 191 691 731); nur 9 Millionen gehörten dem Handwerk und der Hausindustrie an, während sich diese Zahlen z. B. für England so gestalteten, daß dort nur etwa 20% der erwachsenen Männer dem Ackerbau,

[1]) Watt, l. c. S. 660—85.

dagegen 50 % der Industrie widmeten, wozu noch die in letzterer beschäftigten Frauen mit einer Million kamen. Die bebaute Ackerfläche beträgt über eine Million qkm, aber noch 50 % mehr könnten unter den Pflug genommen werden, da die Bevölkerung sehr ungleichmäßig verteilt ist: sie schwankt zwischen über 250 und 30 Seelen auf dem qkm. Aber die Bauern sind sehr seßhaft und verlassen die heimatliche Scholle nicht gern, so leicht sie es auch tun könnten. Dabei ist ihre Lage keineswegs glänzend. Großgrundbesitzer wie bei uns gibt es so gut wie gar nicht, sondern es handelt sich hier fast ausnahmslos um kleine Bauern, die nicht einmal immer Eigentümer (wie in Südindien, Assam und Burma), sondern oft nur die Pächter der Grundstücke sind (so in Bengalen, United Provinces, Panjāb und Central Provinces). Zudem sind sie arm und oft genug schwer verschuldet, was sich z. B. aus der geringen Größe ihrer Grundstücke ergibt: von 320 ar in Madras und 120 ar im Panjāb sinkt ihr Flächenraum auf 20 ar in Bihār. Der Ertrag muß also notwendig ein so geringer sein, daß für besondere Aufwendungen nicht viel übrig bleibt, zumal ein beträchtlicher Teil für Pacht und Steuern[1])

---

[1]) Seit den ältesten Zeiten hat der Staat einen Anteil an dem Ertrage des Bodens beansprucht, und auch heute noch wird in Indien das für die Verwaltung und die Sicherung des Landes nach innen und außen benötigte viele Geld aus der Landwirtschaft beschafft, da ja die Bevölkerung vorwiegend eine ländliche ist. Von der humoristisch gefärbten alten Regel, daß der König bei Auferlegung der Steuern wie Blutegel, Kälber und Bienen handeln, d. h. nicht alles wegnehmen, sondern dafür sorgen solle, daß der Grundstock unbeschädigt bleibe, können wir absehen; bestimmte Angaben macht Manu, der dem Könige $^1/_8$, im Notfalle $^1/_4$ des Rohertrages zuspricht; später haben manche Fürsten $^3/_5$ beansprucht. Kaiser Akbar (1542 bis 1605) ließ genaue Grundbücher ausarbeiten und als Anteil des

draufgeht, die ja an sich vielleicht nicht hoch sind, für den Betreffenden aber doch eine drückende Last bedeuten können. Die während Lord Curzons Amtszeit ins Leben gerufenen Kreditgesellschaften, die gegen 5—6 1/4 % Darlehen gewährten, hatten sich seitens der ländlichen Bevölkerung keines großen Zuspruchs zu erfreuen; konservativ im höchsten Grade, wie der indische Bauer nun einmal ist, wendet er sich noch heute lieber an eingeborene Geldverleiher, da er, wie die meisten kleinen Leute, alles scheut, was mit Formalitäten zusammenhängt. Er muß dafür freilich viel höhere Zinsen bezahlen, nämlich 12—24 %, ja es gibt Wucherer, die 100 bis 200 % verlangen: da wird dann die Ernte oder auch das ganze Grundstück verpfändet, und oft genug ist das Elend fertig. Trotzdem muß man sagen, daß die Figur des „notleidenden Landwirtes" in Indien nicht bekannt ist. Der indische Bauer ist sehr genügsam und fühlt sich ganz wohl, wenn er außer den Mitteln zum Lebensunterhalt noch eine Kleinigkeit übrig hat, die er in Schmucksachen oder dgl. anlegen kann.

Unablässige Arbeit mit dem leichten Pfluge, den der indische Bauer auf der Schulter nach dem Acker trägt und der nur leichte Furchen zieht, dafür aber auch bei häufigerer Anwendung die Scholle einfach pulverisiert; Düngung der wertvolleren Saaten, Bewässerung in großartigem Maßstabe, eine genaue Kenntnis des Grundstücks

Staates 1/3 oder 1/4 des Rohertrages festlegen. Die Engländer haben Einschätzungsperioden von 30 Jahren (im Panjab und in den Central Provinces von 20 Jahren) Dauer eingeführt und eine Grundsteuer auferlegt, die im Durchschnitt 4—8 % des Rohertrages beträgt; in Gujarat 20 %. Nach der Volkszahl berechnet macht das auf den Kopf der Bevölkerung 1,73 Mk.; diese Grundsteuer brachte 1909/10 mehr als 400 Millionen Mk. ein, d. h. 40 % der gesamten Staatseinnahmen.

und daher ein durch die Erfahrung gebotener rationeller Fruchtwechsel: das sind die Mittel, wodurch bei natürlicher Fruchtbarkeit des Bodens und einer in manchen Gegenden fast übermäßigen Niederschlagsmenge gewaltige Massen an Nahrungsmitteln und Handelsprodukten erzielt werden. Nicht überall freilich werden diese Mittel gleich energisch und in gleicher Ausdehnung angewendet; die Bergstämme arbeiten oft nur mit dem Grabstock, und außerdem ist die Landwirtschaft besonders im Nordwesten und im Dekhan in trockenen Jahren auch beim besten Willen nicht imstande, auch nur die dringendsten Bedürfnisse des Volkes zu befriedigen, so daß verheerende Hungersnöte die Folge sind. Aber die Mehrzahl der Bauern betreibt doch eine den Verhältnissen des Bodens, des Klimas und der eigenen wirtschaftlichen Lage gut angepaßte Kultur, die freilich auch wieder — als Ergebnis der Erfahrung zahlreicher Generationen — mit der kurzsichtigen Schwerfälligkeit des reinen Empirismus behaftet ist.

Die Bedeutung der Bewässerung[1]) prägt sich deutlich aus in der Einteilung der Feldfrüchte in „trockene" und „nasse". Von Nepal mit seinem ausgedehnten terrassenartigen Anbau der Bergabhänge an der Grenze des Ackerbaues bis zu den südlichsten Hügelstämmen hinunter wird künstlich bewässert in immer noch steigendem, vielleicht sogar infolge allmählicher Durchsalzung den Boden schädigendem Maße. Uralt sind die Kanäle von Sindh, die tiefen Brunnen im Panjāb und Dekhan, die vielen Zehntausende von Teichen im Carnatic, die allverbreiteten Bewässerungsterrassen endlich, in deren Herstellung die verachteten Hügelstämme nicht

---

[1]) A. Deakin, Irrigated India . . ., London 1893.

am ungeschicktesten sind. Die Neuzeit hat sie alle verbessert und erweitert; besonders hat die auch für Europa folgenreiche Ausdehnung des Weizenbaues darauf hingewirkt.

Bei der Ausdehnung des Ackerbaues wird die Weidefläche immer mehr beschränkt. Die Rinder sind deshalb großenteils in schlechter Verfassung, einige Rassen aber auch ausgezeichnet, wie z. B. die von Maisor, die Haider Ali zu militärischen Zwecken herangezogen haben soll; die Trabochsen der Central Provinces, die die Reisewagen ziehen, die schweren Rinder von Gujarat, die mit ihren spitzen Köpfen an Antilopen erinnern: alles Zweige der Zeburasse. Vorwiegend mit Rinderzucht beschäftigt sind nur wenige Stämme, wie die Dschat, die das Rind aus ihrer turanischen Heimat eingeführt haben sollen. Welche Rasse die alten Inder bei ihrer Einwanderung mitgebracht haben, wissen wir nicht. Sicher ist nur, daß sie herdenliebend waren: gaviṣṭi „der Wunsch nach Rindern" ist bei ihnen eine Bezeichnung für Kampf, gopati „Herr der Rinder" eine solche des Häuptlings, und beständig werden in ihren heiligen Hymnen die Götter um Schutz, Segnung und Mehrung der Herden angefleht. Der Gott Indra heißt der Stier, die Wolken nennt der Dichter Kühe, Aurora wird mit einer roten Kuh verglichen. Man zeichnete die Rinder durch Einschnitte in die Ohren: das Zeichen 卐 (im Sanskrit svastika genannt) scheint diesem Zwecke mit entsprungen zu sein. — In den Deltaländern und sonstigen tiefliegenden, feuchten Gegenden, wo die Rinder am wenigsten gedeihen, treten an ihre Stelle die Büffel. Sie sind in Britisch-Burma fast ebenso zahlreich wie die Rinder, und die tägliche Nahrung des südindischen Hirtenvolkes der Toda bildet die Milch einer besonderen

Büffelrasse, die fast heilig gehalten wird. — Pferde sind nur im Nordwesten ziemlich zahlreich; Bengalen und Madras hatten ursprünglich keine Pferdezucht. Vorzügliche Tiere werden aus Afghanistan eingeführt. Größer als die Zahl der Pferde ist die der Esel, von denen mit Vorliebe eine kleine Rasse arabischer Herkunft gezüchtet wird. Kamele sind nur in den Steppen des Nordwestens häufig, und die paar tausend Elefanten, deren Fang (im Jahre 3–500) und Zähmung Staatsmonopol ist, verteilen sich hauptsächlich auf Bengalen und Britisch-Birma. In größerer Anzahl kommen sie nur noch hier und in Assam vor; die einst bedeutende Ausfuhr von rohem Elfenbein (und Rhinozeroshorn) hat nahezu aufgehört. Von der Regierung werden die Elefanten als Transporttiere benutzt, weil sie fünfmal so viel leisten wie die Kameele, und von den einheimischen Großen zur Repräsentation, wie denn überhaupt das Halten zahlreicher Tiere zum Prunke eines Fürsten gehört. So soll Akbar 5–6000 Elefanten, 12000 Pferde, 1000 Kameele und ebenso viele Jagdleoparden hinterlassen haben. Die indischen Großen ziehen auch treffliche Jagdhunde, und die Banjāri[1]) betreiben einen schwunghaften Handel mit langhaarigen Jagdwindhunden. — Ziegen und Schafe übertreffen in ganz Südindien an Zahl weit die Rinder; dagegen sind große Schweine von abstoßendem Äußeren nur in geringer Menge, aber weit verbreitet; gegessen wird ihr Fleisch nur von den niedrigsten Schichten der Bevölkerung.

Mit der Landwirtschaft hängt das Forstwesen[2]) auf das engste insofern zusammen, als die Wälder einmal

---

[1]) Vgl. Thurston, Castes and Tribes of Southern India IV, 207 ff.

[2]) B. Ribbentrop, Forestry in British India, Calcutta 1900;

in großer Ausdehnung als Weideplätze für das Vieh dienen, dann auch, weil infolge der z. T. unentgeltlichen Abgabe von Brennholz an die Bevölkerung die Verwendung von Dünger als Brennmaterial eingeschränkt wird, was ja doch immerhin dem Ackerbau zugute kommt; drittens aber halten die Wälder die Feuchtigkeit in der Erde fest und vermindern also da, wo sie reichlich vorhanden sind, die Überschwemmungsgefahr in der Regenzeit.

Der wichtigste Waldbaum ist für Indien der Teak (Tectona grandis L.),[1]) dessen dunkelbraunes, schweres Holz für Häuser- und Schiffsbauten sehr geschätzt wird, da es den Termiten und Würmern widersteht und daher auch auf den Schiffswerften Englands und Amerikas massenhaft verwendet wird. Die englische Regierung hat denn auch versucht, die wertvollen Teakwälder, die früher fast bis zur Ausrottung gelitten hatten, zu erneuern und im Gebiete von Madras große Pflanzungen anlegen lassen. 1905/06 betrug die Ausfuhr 131458 Kubiktonnen, wovon auf Burma 85749 und auf Bombay 44084 entfielen.

Andere wichtige Nutzhölzer sind die Himālaya-Ceder, der Götterbaum, wie die Inder sagen (devadāru, Neuindisch deodār), Cedrus Libani v. deodara Hook. f.,[2]) das wichtigste Bauholz Nordindiens, immun gegen weiße Ameisen und daher viel zu Eisenbahnschwellen, Brücken- und Hausbau verwendet; dann der Sal-Baum (Shorea robusta Gaertn.)[3]) am Himālaya, in Zentralindien, Orissa,

---

Gamble, Manual of Indian Timbers, new ed. London 1902; Brandis, Indian Trees. London 1906.

[1]) Watt, l. c. S. 1068–72.

[2]) Watt, l. c. S. 291–92.

[3]) Watt, l. c. S. 990–91.

Jeypor; der Sissu (Dalbergia sissoo Roxb.),[1]) Ebenholz (Diospyros ebenum Koen.) in Südindien, Ceylon, Karnatak, Sandelholz (Pterocarpus santalinus Linn. f., masurpium Roxb. etc.).[2])

Eine rationell betriebene Forstwirtschaft hat es in Indien erst seit neuerer Zeit gegeben, und zwar war es ein Deutscher, Dr. Diedrich Brandis, der, 1856 als Sachverständiger berufen, um die Teak-Waldungen von Pegu zu verwalten, das Forstwesen in allen Provinzen organisiert hat. 1862 kam er in die Zentralregierung nach Kalkutta und wurde 1864 zum General-Forstinspektor ernannt. Seine Schüler und Nachfolger Schlich und Ribbentrop haben dann die systematische Arbeit an der Aufbesserung des Waldbestandes in Indien fortgesetzt. Die Hauptbestände an Waldungen, die heute gegen 630 000 qkm betragen, befinden sich in Burma mit 60% des Ganzen, während sie in den United Provinces nur 3,8% betragen. Die Bestände werden in immer höherem Maße für „reserviert" erklärt, forstmäßig bewirtschaftet und gegen Beschädigung durch Feuer, durch Menschenhand und Tiere geschützt, wenn auch das altherkömmliche Niederbrennen zum Zwecke der Gewinnung von Ackerland (z. B. in Burma) z. T. noch erlaubt ist. Im Jahre 1909/10 ergaben die fiskalischen Forsten einen Überschuß von 15 Millionen Mk., eine Summe, die durch weitere Ausnutzung der Möglichkeiten, die in Indien für die Produktion von Nutzhölzern gegeben sind, noch erheblich gesteigert werden kann.

Hier mag auch noch die Obstbaumzucht erwähnt werden. Es werden in Indien eine Menge Obstbäume

---

[1]) Watt, l. c. S. 485.

[2]) Watt, l. c. S. 907—909.

gezüchtet, darunter der Mango, Feigen, Zimtapfel, Kokos, ferner Bananen und Ananas; daneben auch die europäischen Obstsorten und die seit alten Zeiten bekannte Weinrebe,[1]) deren Beeren (drākṣā, mṛdvīkā und viele andere Namen) man auch zu einem Destillate zu benutzen verstand. Sie wird in Nordwestindien häufig kultiviert; besonders berühmt war Kaschmir wegen seiner Trauben. Akbar begünstigte den Weinbau und ließ mit großem Erfolge Reben im Panjāb und in ganz Nord- und Westindien akklimatisieren.

Im Mineralreich spielen die Kohlen die erste Rolle, an denen das ganze Land reich ist; $^9/_{10}$ davon kommen aus Bengalen, und zwar liegen die ältesten und mächtigsten Flöze bei Raniganj im Burdwan-Distrikte. Der Abbau ist hier so primitiv wie in den meisten anderen indischen Kohlenbergwerke: er beginnt über Tage, indem hier zuerst große Ausgrabungen gemacht werden. Später treibt man Galerien, indem man große Kohlenpfeiler zur Stütze stehen läßt. Auf diese Weise wird zwar ein hoher Prozentsatz (bis 65 %) der Flöze nicht ausgenutzt; aber diese sind eben so mächtig, daß man vorläufig an eine rationelle Ausbeutung nicht zu denken braucht. Nur z. T. geschieht die Förderung mit Maschinen; im allgemeinen ist sie so primitiv wie der Abbau: die Kohlen werden einfach von Kulifrauen in Körben auf dem Kopfe herausgetragen! Die Produktion hat rasch gewaltig zugenommen; während sie 1884 noch nicht $1\,^1/_2$ Millionen t betrug, war sie 1911 auf 12 Mill. gestiegen. Die Preise sind niedrig und bewegen sich zwischen 3 und 6 Mk. Das meiste bleibt im Lande, ein

[1]) Watt, l. c. S. 1112—20.

großer Teil wird von den Eisenbahnen in Anspruch genommen, und der Rest findet in der Industrie Verwendung.

Petroleum wurde 1911 in einer Menge von zehn Millionen hl produziert; dabei wurden aber für beinahe 60 Mill. Mk. eingeführt, weil anstatt der altmodischen Ölbeleuchtung jetzt fast allgemein die mit raffiniertem Petroleum üblich geworden ist.

Groß ist der Reichtum an Metallen und Mineralien, aber auch hier ist der Abbau noch lange nicht das, was er sein könnte. Gold wird an verschiedenen Stellen gewaschen; besonders bedeutend sind die Felder bei Kolar in Maisor. Hier sowie in Dharwar und Haiderabad handelt es sich um eine alte Industrie: man hat alte Gruben gefunden, die gegen 200 m tief sind. Die gesamte Goldproduktion Indiens beträgt jährlich 16000 bis 17000 kg im Werte von 45 Millionen Mk., wovon mehr als 95% auf Maisor entfallen. Zinn wird hauptsächlich in Burma gewonnen, doch sind auch in Bengalen (bei Hazaribagh) recht bedeutende Lager festgestellt worden. Eisen gibt es namentlich in Bihar und Orissa, doch ist die Einfuhr immer noch recht erheblich (1909/10 für etwa 120 Millionen Mk.). In Mangan hat Indien die führende Stellung; das meiste kommt aus den Central Provinces und Madras; um 1900 etwa 90000 t, heute eine Million. Sehr ergiebig sind auch die indischen Glimmerbrüche; die wichtigsten liegen im Nellur-Distrikt (Madras) und Chota Nagpur (Bengalen), der Betrieb ist ebenso primitiv wie bei der Kohlengewinnung. Die jährliche Ausfuhr beträgt 2 Millionen kg, wovon $^3/_4$ nach England gehen, von wo aus dann Deutschland, die Vereinigten Staaten etc. versorgt werden. Außerdem wäre noch zu nennen Kupfer, Chrom, Platin, Iridium,

Zink, Antimon, Nickel, Kobalt, Titanium, Aluminium, Scheerit und Salz, dessen Gewinnung fast ganz (bis auf 30 % des Verbrauchs) für die Bedürfnisse des Landes genügt. Es gibt Steinsalz aus dem Panjāb und aus der nordwestlichen Grenzprovinz sowie auch Meersalz. Berühmt ist Indien endlich seit alten Zeiten als Fundstätte von Edelsteinen.

Für die richtige Verwertung aller dieser Erzeugnisse des Bodens, des Handwerks und der Industrie ist es natürlich von der allergrößten Bedeutung, daß gute Verkehrsmittel in ausreichender Menge vorhanden sind. Damit war es nun früher ziemlich übel bestellt. Schon die Lage fast aller alten Hauptstädte Indiens beweist, wie geringen Wert ihre Gründer auf den Verkehr legten, vor allem den zur See. Die Zahl guter Verbindungsstraßen war gering; meist waren sie von abschreckender Beschaffenheit. Gewiß haben eingeborene Herrscher (wie z. B. im Altertume Aśoka oder im 16. Jahrhundert der afghanische Eroberer Šīr Šah, der Erbauer der großen Heerstraße von Kalkutta bis in den Winkel der Nordwestprovinzen, die die Ostindische Kompanie vollenden ließ), Straßen gebaut und Brücken geschlagen, aber oft ließ man sie wieder verfallen, aus Furcht, es möchten zu viele Fremde ins Land kommen! Die Engländer haben hierin gründlich Wandel geschaffen; es durchzieht jetzt ein Eisenbahn- und Straßennetz ganz Indien, wie es kein anderes Land in Asien von gleicher Ausdehnung aufzuweisen hat; und damit sind auch (teilweise wenigstens) die Verkehrsmittel andere geworden: den alten guten Packochsen ersetzen jetzt vielfach Lastwagen, den nackten, mit Schweiß und Staub bedeckten Läufer die Postwagen. Ganz verdrängt werden wohl aber die althergebrachten,

den örtlichen Verhältnissen und dem Klima angepaßten Verkehrsmittel nicht so leicht werden. Im Nordwesten wird man noch lange die mit Matten bedeckten, schweren Ochsenwagen sehen, deren Räder an einer Stange laufen, die außen an der Achse und an dem Wagen selbst befestigt ist. Stets werden unbeschreibliche Mengen von Kameelen den Staub auf den trockenen Straßen des Panjāb aufwirbeln. Die Pferdewagen mit dem hohen, malerisch behängten Schutzgestell und mit einer am Sattel des den Kutscher tragenden Pferdes befestigten Gabeldeichsel werden nach wie vor von den ausdauernden, seidenmähnigen Afghanenpferden gezogen werden, die alljährlich in Herden auf die Märkte von Attok, Peshawar und Rawalpindi getrieben werden. Selbst die stellwagenartige, vierräderige Postkutsche (ḍākgharī) Bengalens wird noch immer von Kulis geschoben und gezogen, von denen bis zu zwölf dazu nötig sind.

Von den Schwierigkeiten, mit denen die Europäer zu kämpfen hatten, als sie in Indien Handel zu treiben begannen, kann man sich heute kaum noch eine richtige Vorstellung machen. Schon daß die Reise mit dem Segelschiff um die Südspitze Afrikas herum führte oder daß der erste Postdampfer (1825) 113 Tage brauchte, war den kaufmännischen Unternehmungen nicht sehr förderlich, ebensowenig die hohen Postspesen, die 1815 für einen Brief 3½ sh betrugen und so die Verbindung zwischen den europäischen Handelshäusern und ihren indischen Agenten erheblich verteuerten. Dazu kam aber noch, daß die einheimische Bevölkerung (wie noch heute) ihrer großen Masse nach in Dörfern lebte, die — jedes eine in sich abgeschlossene Gemeinschaft für sich — mit der Außenwelt so gut wie gar keinen Verkehr hatten und jedenfalls bezüglich ihrer Bedürfnisse auch keinen zu

suchen brauchten. Die fremden Ansiedler hatten ihre Sitze an der Küste oder an den großen Flüssen, konnten also mangels genügender Verkehrsmittel die Produkte des Landes nur ganz unvollkommen erfassen. Mit dem Bau von Eisenbahnen wurde das alles anders; 1845 begann man damit, und zwar lag das Unternehmen zuerst in den Händen von Privatgesellschaften, denen der Staat 5% Gewinn garantierte. Da diese aber ohne genügende Erfahrung bauten, stellten sich die Kosten so hoch, daß der Staat 1868/69 bei einer befahrenen Strecke von 7700 km etwa 30 Millionen Mk. zuzahlen mußte! Er übernahm daher die Anlegung neuer Strecken in der Form von Staatsbahnen, die Spurweite von 1,68 m wurde auf 1 m reduziert, und die Kosten verbilligten sich daher erheblich. Der Verkehr hat sich dann so gewaltig gesteigert, daß 1911 mehr als 50 000 km im Betriebe waren und der Überschuß etwa 54 Millionen Mk. betrug. Man reist in der 1. und 2. Klasse sehr bequem; die Sitzplätze sind in der Längsrichtung angebracht und können nachts als Bettstellen verwendet werden. Zur besseren Kühlung wird Eis in Wandkästen gelegt, das vor der Abfahrt von einem Diener angeboten wird. Außerdem ist die Lüftung der Wagen so vollkommen wie möglich; man kann die Fenster öffnen oder durch einen Vorhang, eine Holzjalousie, durch weißes oder ganz nach Wahl auch durch blaues, grünes oder graues Glas verschließen. Der Waschraum bietet ausreichenden Platz zu einem gründlichen Bade, und die Federn der Wagen sind vorzüglich.[1]) Die dritte Klasse, die besonders

[1]) Vgl. Boeck, Durch Indien ins verschlossene Land Nepal, Leipzig 1903, S. 55ff., wo noch weitere interessante und amüsante Einzelheiten.

stark von den Eingeborenen benutzt wird,[1]) und zwar namentlich bei Wallfahrten, ist oft recht einfach und primitiv; bisweilen ist zwischen ihr und der zweiten noch eine Intermediatklasse eingeschoben. Die Preise sind niedrig; sie betragen in I. 6,1, in II. 2,9 und in III. 1 Pfennig das km. Frauen werden verschleiert in die Wagen gebracht; in den beiden ersten Klassen wird oft durch Vorhänge ein Damen-Abteil hergestellt, falls kein Wagen mit der tröstlichen Aufschrift „Women only“ winkt.

Mit der Ausbreitung der Eisenbahnen ist — nun vollends nach Eröffnung des Suez-Kanales — der ganze indische Warenhandel überhaupt umgestaltet worden. Im Lande selbst lassen sich nun die Produkte mit Leichtigkeit erfassen und transportieren, während es früher bei sehr reichlicher Ernte oft genug vorkam, daß der Überfluß einfach in den Speichern verfaulte, weil keine Möglichkeit bestand, ihn in andere Gegenden zu schaffen, die vielleicht gerade unter Hungersnot zu leiden hatten. Das kommt fast jedes Jahr vor, denn sowie ungenügend Regen fällt, schlägt eben die Ernte in dem betreffenden Landstrich fehl. Unter den früheren Verhältnissen war es dann gewöhnlich unmöglich, die notleidende Bevölkerung mit Getreide usw. zu versorgen, wie z. B. während der Hungersnot in Orissa 1865/66, wo die Leute zu Tausenden starben: dabei lagen in Kalkutta Getreideschiffe genug; sie konnten aber während des Südwest-Monsuns nicht nach Orissa fahren! Jetzt sind solche himmelschreienden Vorkommnisse so gut wie ausgeschlossen. Die Regierung hat eine große

[1]) 1911 waren von 390 Millionen Fahrgästen 90 Prozent solche III. Klasse und fast nur Inder.

Organisation geschaffen, die sofort, unter der persönlichen Verantwortung des Distriktsbeamten, in Tätigkeit tritt, wenn irgendwo der Regen ausbleibt und also die Ernte gefährdet ist. Nach einem fertig vorliegenden Programme, das alljährlich revidiert wird, wickelt sich dann die ganze Hilfsaktion ab: die Eisenbahnen besorgen die Zufuhr von Getreide — 1899/1900 wurden z. B. 2½ Millionen t nach notleidenden Gegenden geschafft — und der Bevölkerung wird in der Vornahme öffentlicher Notstandsarbeiten Gelegenheit geboten, sich das zum täglichen Unterhalt Nötige zu verdienen.[1])

Die Eisenbahnen haben ferner den oft recht erheblichen Preisschwankungen ein Ende gemacht, die soweit gingen, daß man in Gebieten mit Mißernte für 1 Rupie 12½ kg Weizen bekam, während anderwärts für denselben Preis 57 kg Hirse zu haben war. Jetzt regeln sich eben die Preise nach dem Weltmarkte und sind von lokalen Verhältnissen unabhängig.

So bilden denn die Erzeugnisse der Landwirtschaft den wichtigsten Teil des Güterverkehrs: von den 1904 beförderten 52 Millionen t entfielen auf Getreide allein mehr als 12 Millionen t; 1911 war er auf 71 Millionen t gestiegen. Natürlich hat nun nicht jedes abgelegene Dorf schon seinen Gleisanschluß; es gibt auch heute noch Gegenden genug, die von der Bahn ziemlich entfernt liegen. Da müssen dann eben die Chausseen als Zugangsstraßen benutzt werden, die mit ihren schattenspendenden Baumreihen auf beiden Seiten und Rasthäusern für die Reisenden („Bungalow") eine vorzügliche Fahrgelegenheit

---

[1]) R. A. Dalyell, Memorandum on the Madras famine of 1866, Madras 1867; J. C. Geddes, Administrative experience recorded in former famines, Calcutta 1874; A. L. Williams, Famines in India, their causes and possible prevention, London 1876.

bieten. Daneben aber gibt es freilich auch noch viele Wege, die nur mit der altmodischen Ekka befahren werden können, einem kleinen Wagen, auf dem bloß der Kutscher die Beine ausstrecken kann, während die 5 bis 6 Insassen auf unglaublich kleinem Raume mit untergeschlagenen Beinen sitzen müssen.

Daß die anglo-indische Regierung auch ausgiebig für Post-, Telegraphie und Telephonanlagen gesorgt hat, braucht nicht versichert zu werden. Die Postverbindung ist bewundernswert gut und zuverlässig, wenn man bedenkt, daß die Beförderung z. T. durch Kuriere über gefährliche Pässe und durch unsichere Gegenden geschieht, die Zahl der Sprachen und Mundarten nach Hunderten gerechnet wird, mehr als 30 verschiedene Schriftzeichen im Gebrauche sind und die Inder die Unart haben, nicht nur die Adresse denkbar ungenau zu schreiben, sondern auch noch den Briefumschlag zu allerlei überflüssigen Notizen zu benutzen. Die indischen Postbeamten haben also keine leichte Arbeit, und doch bleibt nur $^1/_3$ % aller Postsachen unbestellbar. Dabei ist ihre Menge ungeheuer groß: 1910/11 wurden z. B. 945 Millionen Briefe und Postkarten befördert!

Die einheimische Schiffahrt, zunächst die auf Flüssen betriebene, hat in der voreuropäischen Zeit keine sehr große Rolle gespielt, und auch heute kommen nur Ganges, Indus, Irawaddi und Brahmaputra für den Verkehr in größerem Maßstabe in Betracht; Godavari und Narbada haben schwierige Stromschnellen. Die größeren Frachtboote erinnern mit ihrer plumpen Gestalt und dem hohen Hinterdeck an die chinesischen Dschonken. Der Seeschiffahrt aber wurde in einem Lande, daß sich so ganz selbst genügte und nicht nötig hatte, den Verkehr mit anderen Völkern zu suchen, da es von diesen

seinerseits eifrig genug aufgesucht wurde, von jeher wenig Interesse entgegengebracht. Seit der völligen Erschließung des Landes durch die Engländer aber hat sich der Seehandel gewaltig entwickelt; besonders groß war der Aufschwung von 1875—89. Kalkutta, Bombay, Karachi, Madras, Rangun sind die Haupthäfen, die fünf großen Handelsgebiete Bengalen, Birma, Sindh, Madras, Bombay. 1892/93[1]) betrug die Einfuhr an Wert 832,75 Millionen Mk., die Ausfuhr 1135,55 Millionen Mk.; an der Spitze der Verkehrsländer steht natürlich Großbritannien mit einer Einfuhr (1895) im Werte von 322 und einer Ausfuhr von 440 Millionen Rs.

* * *

Als letztes Kapitel sei hier noch das Schulwesen und in Verbindung damit die Stellung der Frau in Indien zur Sprache gebracht. Nach der Volkszählung von 1901 konnten 53 von 1000 Personen lesen und schreiben; von 144 Frauen nur eine; englische Erziehung genossen von je 1000 nur 68 männliche und 7 weibliche Personen!! Der größte Teil der indischen Staatseinnahmen wird ja für die Verwaltung und die Armee verbraucht; von den Ausgaben des Rechnungsjahres 1909/10 im Betrage von rund 980 Millionen Mk. entfielen 380 Millionen auf Verteidigungszwecke und 260 Millionen auf die Verwaltung, so daß für kulturelle Zwecke verhältnismäßig nur wenig übrig bleibt; und so läßt denn auch das indische Schulwesen noch sehr viel zu wünschen. Gewiß hat hier die Regierung viel getan, was man am besten aus der Steigerung der Aufwendungen für den öffentlichen

[1]) Angaben aus neuster Zeit stehen mir hier augenblicklich leider nicht zur Verfügung.

Unterricht ersehen kann, die 1858 394 000 Rs., 1891/92 aber 30,7 Millionen Rs. betrugen; wohl gibt es eine Menge Primär-, Sekundär- und Fachschulen mit medizinischen, technischen u. a. Kursen, sowie Universitäten und Colleges, aber der Prozentsatz der Gebildeten oder auch nur der Unterrichteten ist doch ein gar zu niedriger.

Hier hat denn nun aus der Mitte der gebildeten Inder, und zwar der Hindus so gut wie der Parsen und Muhammedaner, eine Reformbewegung eingesetzt, die, unter dem zusammenfassenden Namen „Hindubewegung" bekannt, in neuster Zeit zwar eine hochpolitische Färbung angenommen, aber doch darüber das ursprüngliche Ziel: die Hebung des Volkes in religiöser, wissenschaftlicher und sozialer Hinsicht, nicht aus den Augen verloren hat. Die ältesten Reformbestrebungen in Indien liegen der ganzen Veranlagung der Indier nach auf religiösem Gebiete; sie sind oben S. 70 ff. bereits kurz berührt worden, und es bedarf daher hier nur noch eines Hinweises auf die von Frau Blavatsky und dem amerikanischen Obersten Olcott im Anschluß an die nordamerikanische Theosophical Society ins Leben gerufenen theosophischen Gesellschaften [1]) in Madras, Bombay, Kalkutta, Lahore und anderen Städten Indiens, die für Abschaffung des Kastenwesens, der Polygamie, die Förderung der Mäßigkeit eintreten und ein Gemisch aus der Philosophie des Buddhismus, der Mystik des Hinduismus und dem modernen amerikanischen Spiritismus darstellen.

Die sozialen Bestrebungen der Hindus bezwecken letzten Endes eine Besserung der Stellung der Frau; man kann geradezu sagen, es dreht sich dabei alles um

[1]) Ihr Organ ist der „Theosophist", Bombay 1879 ff.

die Frauenfrage: Zivilehe, Hinaufrückung des Heiratsalters besonders der Mädchen, Hebung des Schulunterrichts und Errichtung von eigenen Mädchenschulen, Zulässigkeit der Wiederverheiratung von Hindu-Witwen und Erleichterung des unseligen Loses der letzteren — das sind die Hauptpunkte, auf die sich das Augenmerk der Reformer in Indien richtet. Die Zivilehe wurde dank der rastlosen Agitation von Keshab Chander Sen am 22. März 1872 fakultativ eingeführt (Native Marriage Act) und dabei zugleich als Mindestalter von Bräutigam und Braut das 18. resp. 14. Lebensjahr festgesetzt, die Bigamie verboten und die Witwenheirat gestattet. Das alles sind ja durchaus vernünftige Bestimmungen, aber leider verhindert das Vorurteil der orthodoxen Hindus immer noch ihre Umsetzung in obligate Gesetze, trotzdem schon seit längerer Zeit von verschiedenen Vereinen dafür gekämpft wird, so von der Reform Association, der Social Reform Association, der Widow Marriage Aiding Society. Nur der unermüdlichen Tätigkeit solcher und ähnlicher Vereine im Bunde mit dem stetig wachsenden Einfluß der englischen Kultur wird es dereinst gelingen, in den trostlosen Verhältnissen endgültig Wandel zu schaffen, unter denen besonders die Witwe zu leiden hat. Die Stellung der Frau ist im heutigen Indien[1]) dieselbe wie überall im Orient: das Weib ist nur eine natürliche, der Mann aber eine religiöse Notwendigkeit. Am schlimmsten steht es damit im Süden, am besten im Nordwesten, wo die Rajputen vor den Frauen eine ritterliche Achtung hegen; ihre Gedichte sind voll romantischer Abenteuer, die

[1]) Mary Frances Billington, Woman in India, London 1895; Menant im Musée Guimet II, 7, S. 343 ff.

unternommen wurden, eine gefangene Schöne zu befreien oder die Ehre einer Dame zu rächen. Auch bei den alten Ariern[1]) war eine bessere Stellung überall da geographisch lokalisiert, wo sich die Einflüsse der Mischung mit den sinnlicheren dunklen Rassen des heißeren Klimas noch nicht zur Geltung gebracht hatten. Das Weib wurde bei den Ariern als Helferin und Gefährtin des Mannes gepriesen, nahm an seinen Rechten in den religiösen Gebräuchen teil und genoß unvergleichlich größere Freiheit als späterhin, nachdem es in Anlehnung an muhammedanische Sitte Brauch geworden war, die Frauen im Harem einzusperren. Dabei darf man freilich nicht etwa denken, daß sie nun auch eine höhere Ausbildung genossen hätten: es ist sehr bezeichnend, daß eine Frau, die ihrem Manne an Kenntnissen im Sanskrit überlegen war, in der Literatur als etwas ganz Besonderes verewigt worden ist! Es ist ja auch durchaus keine Schande, wenn man der indischen Frau der ältesten wie der neusten Zeit das Zeugnis ausstellt, daß ihre Hauptstärke im Gemüt und nicht im Verstande zu suchen ist. „Die häusliche Tüchtigkeit", sagt Boeck, „die Selbstlosigkeit, Herzensbildung und Opferwilligkeit der Hindufrau ist über jedes Lob erhaben, und ihre Religiösität ist, wie dies bei ihrem reichen Gefühlsleben begreiflich ist, fast grenzenlos. Aber ebenso unzweifelhaft mangeln ihr auch wissenschaftliche Kenntnisse und durchgreifende Verstandsbildung, was wohl mit dem alten, möglicherweise durch die Brahmanen genährten Aberglauben zusammenhängt, daß viel Wissen einer Frau schade, ja sie sogar in Gefahr bringe, frühzeitig Witwe zu werden! Gemeint ist damit, daß die

[1]) J. J. Meyer, Das Weib im altindischen Epos, Leipzig 1915.

einer beträchtlichen Geistesbildung zugewendete Zeit und Mühe eine Vernachlässigung des materiellen Wohles der Familie und der Wohlfahrt und Pflege von dessen Oberhaupt zur Folge haben könne ... Die Hindufrau ist die verkörperte Weiblichkeit mit allen daraus entspringenden Vorzügen und Schwächen; sie ist ganz Zärtlichkeit, Hingebung und Güte, selbst in den arbeitenden, unteren Klassen, die der Reisende fast ausschließlich zu sehen bekommt und deren Vertreterinnen naturgemäß fast nie schön, sondern gewöhnlich unsagbar abgearbeitet aussehen, trotzdem aber auffallend graziös und gewandt erscheinen. Aus diesem Grunde kann man gar keine zärtlichere Kinderfrau finden als eine indische Aya. Die sorgenlos lebende Hindudame dagegen, die über ausreichende Bedienung verfügt und ihre Körperschönheit pflegen kann, muß nach den wenigen Beispielen, die ich selbst zu sehen das seltene Glück hatte, von vollendetem Liebreiz sein."

Jedenfalls muß man sagen, daß die Stellung der Frau im indischen Altertum eine durchaus würdige war. Freilich haben die Brahmanen das harte Wort von der lebenslänglichen Unselbständigkeit der Frau geprägt; aber wir kennen auch aus den uralten Gesängen rajputischer Barden die leuchtende Gestalt der Damayantī mit ihrer opferfreudigen Hingebung und die gattentreue Sāvitrī; zahllose Stellen in der Literatur beweisen klar und deutlich, daß die Frauen hochgehalten wurden. Im Rechte der Brahmanen waren sie wenigstens theoretisch günstig gestellt; die Gesetzbücher nennen sie die Erquickung in der Wüste des Lebens und fordern die Männer, Gatten und Brüder auf, sie zu ehren, damit sie selbst glücklich seien.

Im öffentlichen Leben haben sich die indischen

Frauen nicht hervorgetan; höchstens könnte man erwähnen, daß sie mit z. T. ganz erfreulichem Erfolg als Dichterinnen aufgetreten sind; Frauen finden sich unter den Dichtern der schönsten Hymnen des Veda, und die einheimischen Anthologien aus den Lyrikern (s. oben S. 164) bringen auch eine ganze Reihe von Strophen, die von Damen herrühren. — Noch lange ging durch die Literatur eine Erinnerung an jene höhere Stellung: die freie Gattenwahl,[1]) die allerdings selbst von den Dichtern nur Fürstentöchtern eingeräumt wird. In einzelnen Fällen machte sich der Einfluß hochgestellter Frauen auch später noch an den Höfen geltend. Des Mongolenkaisers Jahāngīrs Gattin Nūr Jahān (s. oben S. 29) beherrschte durch Schönheit, Klugheit und Tugendhaftigkeit den Kaiser und seine Räte, und Raziyah saß (von 1236 bis 1239) als einzige Muhammedanerin auf dem Throne von Indien (s. oben S. 18). —

Inzwischen haben sich ja nun die Verhältnisse bekanntlich durchaus geändert. Man hütet jetzt die Hindufrauen ängstlich vor den Augen fremder Männer und hat das Haremssystem (Purdah, Zanāna) eingeführt, das mit seinen schier unglaublichen Konsequenzen schließlich den Anstoß zur indischen Frauenbewegung gegeben hat. Komisch sind die Situationen, die sich herausstellen, wenn z. B. ein Eingeborener mit seiner Frau verreisen will und diese in einer dicht verhängten Sänfte an das Frauenabteil getragen wird: die Eunuchen halten ein paar gewaltig große Tücher als Schutzwände hoch, hinter denen nun die Schöne einsteigt! Oder der Herr Gemahl,

[1]) Jolly, Recht und Sitte, Straßburg 1896, S. 50f. (= Grundriß II, 8): Richard Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik, 649ff.; ders., Liebe und Ehe, Berlin 1904, S. 308.

der es sich auf den Polstern der so komfortabel eingerichteten ersten Klasse bequem macht, läßt seine Haremsdamen in sorgsam verschlossenen Pālkis (an Stangen von vier Trägern transportierten Tragkasten) einfach in den Gepäckwagen schieben. Gerät dann freilich der Zug unterwegs in Brand oder findet eine Entgleisung statt, so kann es der Besitzer so schöner Frachtgüter erleben, daß bei den Rettungsarbeiten die Augen und Arme fremder Männer, vielleicht gar von Europäern, sich mit seinen Frauen zu schaffen machen, was nur zu sehr geeignet ist, ihn in rasende Eifersucht und wahnsinnige Wut zu stürzen. Das Zanānasystem bietet aber leider unendlich mehr des Tragischen denn des Komischen. Vor allem hat es verschuldet, daß gerade die Frauen der höheren Stände unter den schlimmsten Krankheiten zu leiden haben; und das sagen nicht etwa bloß die europäischen Ärzte, sondern auch selbst Eingeborene. Menant veranschlagt die Zahl der an Frauenleiden erkrankten Individuen auf 80—90%! Bedenkt man, daß in Indien die hygienischen Verhältnisse seit Jahrhunderten so jämmerlich wie nur möglich gewesen sind und daß sich die Frauen in Krankheitsfällen vorwiegend auf das medizinische Wissen der Dāī (Hebamme) verlassen müssen, deren Handgriffe schauerlich brutal sind, so kann man sich vorstellen, welche beklagenswerten Zustände im Harem herrschen mögen. Wird wirklich ein Arzt zu Rate gezogen, so ist von irgend welcher eingehenden Untersuchung keine Rede. Die Patientin streckt hinter einem Vorhange dem Arzte ihre wohlverhüllte Hand entgegen, der furchtsam einige Fragen stellt und ihr den Puls fühlt. Wenn es hoch kommt, darf in den Vorhang ein Loch gemacht werden, und die Kranke zeigt ihre Zunge; eine Untersuchung

des Körpers ist ausgeschlossen! Und nun vollends die Behandlung bei der Entbindung und im Wochenbett! Im allgemeinen wird ja bestätigt, daß die indischen Frauen im Vergleich zu den europäischen sehr wenig zu leiden haben. Namentlich wird die Hindufrau aus niedrigerer Kaste und die nicht im Harem eingeschlossene Muhammedanerin von dem Gedanken, sie müsse sich mit Rücksicht auf ihren Zustand schonen, keineswegs angekränkelt. Im Gegenteil: mit der urwüchsigen Frische, wie wir sie bei Naturvölkern finden, versieht sie ihre täglichen Arbeiten in der Wirtschaft bis zum letzten Augenblick, und es kommt häufig genug vor, daß das Kind das Licht der Welt erblickt, während die Mutter noch auf dem Wege zum Wöchnerinnenhospital ist. Aber diese Anstalten wissen auch genug von komplizierten Fällen und schweren inneren Verletzungen zu berichten, den Folgen der barbarischen Behandlung, zu denen die eingeborenen Wehmütter nur zu oft in ihrer wahrhaft sträflichen Unwissenheit greifen. Sobald die ersten Wehen einsetzen, bringen sie die Kreisende in das Entbindungszimmer, und hier wird diese zunächst hin und her gerollt und gestoßen; bei schweren Entbindungen legt man wohl gar einen starken Balken auf das unselige Opfer veralteter Hebammenkunst, auf jedes Ende setzt sich ein Diener, und das Übrige mögen die Götter glücklich fügen. Diese jämmerlichen Zustände veranlaßten mit in erster Linie die Marchioness of Dufferin and Ava zu ihrem Notschrei nach Abhilfe, vor allem nach der Zulassung von Ärztinnen, der dann auch nicht ungehört verhallt ist. Die Parsen waren die ersten, die einsahen, daß die Behandlung der Wöchnerin (und der Neugeborenen) sowie die ganze Behandlung der Frau überhaupt und ihr Bildungsgang so verkehrt wie

möglich war. Sie wagten es auch unter dem sich immer weiter ausdehnenden Einfluß europäischer Kultur und Bildung zuerst, fremde Ärzte zu befragen und sogar einzuwilligen, wenn in schwierigen Fällen die Überführung einer Wöchnerin nach dem Krankenhause angeordnet wurde. Es ist das Verdienst von Temulji B. Nariman, das erste Hospital zur Pflege der Kreisenden und der Neugeborenen in Bombay gegründet zu haben.

Die Parsen waren es auch, die die ersten Mädchenschulen in Indien gründeten, um ihren Töchtern eine bessere Ausbildung als bisher zuteil werden zu lassen, wo sie — und auch nur die Angehörigen der höheren Stände — Lesen, Schreiben, Rechnen und die Elemente des Gujarātī gelernt hatten. Die religiösen Bedenken der Hindus und Muhammedaner gegen die Frauenemanzipation oder auch nur Frauenbildung bestanden freilich für die Parsen nicht; immerhin bedurfte es auch für sie einer längeren Bearbeitung der Geister in Wort und Schrift, ehe die ersten vier Mädchenschulen eröffnet wurden (22. Oktober 1849). Es fanden sich dann hochherzige Gönner und Förderer des Schulwesens, von dessen Segnungen und Ungefährlichkeit man sich schnell überzeugte; es wurden z. T. recht erhebliche Summen zur Verfügung gestellt, so daß sogar eine Klasse zur Ausbildung von Lehrerinnen eingerichtet werden konnte. Man lehrte (immer noch in Gujarātī) die Elementarfächer, zoroastrische Religion, Grammatik, Geographie und Geschichte. Eine englische Schule gründete dann Manakji Kharshedji, ein mit überlegenem Geiste ausgestatteter, von glühender Begeisterung für die Erziehung der Frauen erfüllter Mann, der von seinen Reisen im Abendlande unauslöschliche Eindrücke mitgebracht

hatte. Nachdem er zunächst in seinem eigenen Hause im Jahre 1859 eine ganz bescheidene Schule zur Aufnahme von etwa einem Dutzend junger Mädchen unter der Leitung einer Lehrerin eröffnet hatte, der seine beiden Töchter Shirin und Aimai zur Seite standen, wurde der im Jahre 1863 erfolgte Tod seines Sohnes für ihn der Anlaß, eine größere Summe zu stiften, die, bald durch Spenden seitens gleichgesinnter Parsen erheblich vermehrt, dazu verwendet wurde, eine große Anstalt zu errichten, in der den eingeborenen Frauen Gelegenheit geboten werden sollte, sich eine gründliche Ausbildung nach englischem Muster zu verschaffen. Der Stifter schlug es in edler Bescheidenheit aus, die neue Schule nach seinem oder seines Sohnes Namen genannt zu sehen, und so gab man ihr die Bezeichnung Alexandra Native Girls English Institution, zur Erinnerung an die Vermählung des damaligen Prinzen von Wales mit der Prinzessin Alexandra von Dänemark. Es klingt geradezu lächerlich, wenn man hört, daß in die Schule bei ihrer Einweihung am 2. September 1863 nur 13 Schülerinnen aufgenommen werden konnten und auch spätere Gründungen, wie das Elphinstone College oder The Bethune School in Bombay mit ebenso bescheidenen Zahlen eröffnet worden sind. Man kann es sich bei uns zulande gar nicht vorstellen, mit was für ungeheueren Schwierigkeiten die Inderinnen zu kämpfen hatten und noch haben, wenn sie die öffentlichen Schulen besuchen oder gar Universitätsgrade erringen wollen, da schon das Studium einer fremden Sprache Aufsehen erregte! Jedenfalls hatte der edle Manakji Kharshedji seinen Zweck erreicht, und er erlebte auch noch die Freude, seine Bemühungen, seine Schöpfung zu einer bleibenden zu machen, dadurch gekrönt zu sehen, daß 1879 für die Schule, die bisher

auf Mietsräume angewiesen gewesen war, ein eigenes Haus zu bauen begonnen wurde. Im Jahre 1884 hatten die ersten fünf jungen Mädchen den Mut, sich trotz aller Vorurteile als Hörerinnen an der Universität resp. am Grant Medical College zu melden, und 1890 errangen zwei Schwestern, Meherbai und Ratanbai Vakil, den Grad eines B. A. (Baccalaureus Artium). Bald sind dann auch verschiedene Parsi-Frauen literarisch hervorgetreten: Shirin K. F. Patuck mit einer Frauenzeitschrift (Strī-Mitra „Der Frauenfreund“); J. K. Kabraji mit Artikeln über Folklore; Bhikhaiji Limjibhai Palumkote mit Essays und einem Romane „Nirday Nanand“ („Die erbarmungslose Schwägerin“).

Wie tief eingewurzelt in Indien das Vorurteil gegen die Schulbildung der Frauen ist, kann man am besten daraus ersehen, daß nach den doch erst ganz bescheidenen Erfolgen auf diesem Gebiete schon Stimmen laut geworden sind, die vor Übertreibungen warnen und gute Ratschläge erteilen, wie man es anzufangen habe, daß die abendländischen Ideen von der Emanzipation und Unabhängigkeit der Frau nicht die altehrwürdigen Tugenden zerstören, die jahrhundertelang die Anhängerinnen Zarathustras zu untadeligen Gattinnen und Töchtern gemacht haben! Man sieht, die Parsen haben ganz vernünftige Ansichten, und Menant trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er für die Frauen in Indien zwar eine gründliche Schulbildung fordert „d'en bénéficier et d'offrir à leurs époux cette sympathie intellectuelle, ce concours efficace sur lesquels se basent les unions vraiment heureuses“, aber auch gleich die Warnung ausspricht: „Toutefois, il n'est pas hors de propos de mettre en garde les Natives contre les dangers de certaines théories modernes, nées d'un état social qui ne ressemble en rien à celui de l'Inde“.

Ganz gewiß: der Kampf ums Dasein zwingt die indischen Frauen noch nicht, es dem Manne gleichzutun. Sie sehen im allgemeinen ihre Lebensaufgabe darin, gute Gattinnen und Mütter zu sein und brauchen nicht in Zeitschriften und Versammlungen nach der Erschließung neuer Erwerbsquellen zu schreien. Unabhängigkeit vom Manne betrachten weder Hindufrauen noch Muhammedaner als verlockendes Ziel, und lernen, nur um zu lernen, gilt als „a merely academic luxury“ (Billington). Die Inder brauchen also noch lange keine Angst zu haben, daß ihre Frauen und Töchter in absehbarer Zeit allzu emanzipiert werden könnten. Die Hauptbestrebung der Marchioness of Dufferin and Ava sowie ihrer Genossen und Genossinnen war auch weniger darauf gerichtet, das geistige Niveau der Inderinnen zu heben, als vielmehr für bessere Körperpflege zu sorgen, namentlich auch brauchbaren Ärzten und Ärztinnen den Zutritt zur Zanāna zu ermöglichen. Nun sind ja die Hindus ganz besonders konservativ und können sich noch viel weniger als selbst die Muhammedaner entschließen, zu irgendwelchen Neuerungen die Hand zu bieten, die geeignet scheinen, den so festgefügten Bau der Familie in seinen Grundfesten zu erschüttern. Was für Hindernisse sind nicht zu überwinden gewesen, ehe junge Hindus es wagen durften, das Meer zu durchqueren, um in Paris oder London zu studieren! Man kann daraus ermessen, welche Schwierigkeiten sich nun erst denen in den Weg stellten, die daran gingen, die Lage der Hindufrauen zu verbessern. „Ich schäme mich tot,“ so ruft ein Brahmane 1890 im „Asiatic Quarterly Review“ aus, „wenn ich an die eingeborenen Söhne eines Landes wie Indien, einst das Asyl der Weisheit und des Wissens, denke, die gleich den Kindern fremde Hilfe erbitten, um die Lage

ihrer Frauen zu verbessern. Haben etwa die Engländer die anderen Rassen ersucht, ihnen beizustehen?! Wenn Reformen zu versuchen sind, müssen sie von unseren Gelehrten und Weisen ausgehen, die bessere Helfer sind, als die ganze Christenheit". — Trotzdem haben auch einige Hindu-Mädchen sich wissenschaftliche Bildung angeeignet und sogar Universitätsexamina bestanden: aber es sind das immer noch ganz seltene Ausnahmen; rechnet doch der Census von 1901 auf 10 000 Individuen in ganz Indien nur 68 männliche und 7 weibliche Personen mit englischer Bildung!

Unendlich segensreicher war es nun aber für die indischen Frauen, daß der Versuch gemacht wurde, ihnen ärztliche Hilfe zugänglich zu machen. Schon vor der Gründung der National Association for supplying female medical aid and instruction to the women of India (1886) hatten amerikanische Missionsgesellschaften es als wünschenswert erkannt, ihren Missionaren Ärztinnen für die Frauen mitzugeben, und 1869 kam in der Person von Clara A. Swain die erste Ärztin nach Asien. Die Landessitten waren aber nun einmal so, daß selbst diese mutigen Frauen mit den größten Schwierigkeiten zu ringen hatten, ehe es ihnen gelang, zu den hilfebedürftigen Haremsinsassen vorzudringen, um bei ihnen ihre Berufsgeschäfte auszuüben. Das einfachste Mittel, den indischen Frauen zu helfen, wäre ja gewesen, sie direkt zum ärztlichen Beruf auszubilden, oder ihnen doch wenigstens einen Teil des Wissens europäischer Ärzte zu vermitteln. Aber das scheiterte eben an den gar zu tief eingewurzelten religiösen und sozialen Vorurteilen. Es kam ja schließlich dazu, daß Fachschulen für künftige Ärztinnen errichtet und die eingeborenen Frauen de jure auch zu den medizinischen Vorlesungen (z. B. des Medical College zu

Madras) zugelassen wurden; aber wie wenige machten davon Gebrauch! Und die es taten, waren zumeist Eurasierinnen oder Parsi-Frauen; und wenn die Autoren, die über diese Verhältnisse geschrieben haben, getreulich die Namen der Studentinnen verzeichnen, die einen Universitätsgrad erlangt haben, so ist das der beste Beweis dafür, daß wirklich nennenswerte Fortschritte da noch nicht gemacht worden sind. —

Was die Reformbestrebungen zur Hebung der Lage der Arbeiter anlangt, so ist auch auf diesem Gebiete noch viel zu tun. Namentlich kommen hier die ländlichen Arbeiter und kleinen Pächter (Ryot, verderbt aus Ra'īyat) in Betracht, deren Lage infolge ihrer Abhängigkeit vom Grundherrn oder aber vom Geldverleiher eine überaus drückende ist. Der in den Indigopflanzungen beschäftigten Arbeiter hat sich der 1829 geborene „Shakespeare Bengalens“, Dīnā Bandhu Mitra angenommen, indem er in seinem Schauspiel Nīl-Darpan („Der Indigo-Spiegel“) 1873 deren Behandlung so scharf geißelte, daß er zur Besserung ihrer Verhältnisse wesentlich beigetragen hat.

Endlich aber ist, wie schon gesagt, die Hindubewegung neuerdings in das politische Fahrwasser geraten, indem es zur Gründung des indischen Nationalkongresses (National Congress) kam, dessen Ziele sind: zahlreichere Berücksichtigung der Eingeborenen bei der Besetzung der höheren und wichtigeren Stellen in der Verwaltung und im Justizdienste, Schaffung eines nationalindischen Parlaments und überhaupt Gleichstellung mit den Engländern in sozialer und politischer Hinsicht. Seit 1885 tagt der Kongreß alljährlich in einer der großen Städte Indiens einige Tage; seine Bestrebungen werden durch die zur National Indian Association

zusammengeschlossenen, in England wohnenden Inder gefördert. Gegenstände der Beratungen bilden u. a. die Vermehrung der Mitglieder des dem Vizekönig beigegebenen Rates für Gesetzgebung und Verwaltung durch Eingeborene, Verstärkung ihres Einflusses auf die Festsetzung des Budgets, die Regelung der Anleihen, der Steuern und Zölle, Förderung des öffentlichen Vortragswesens etc.

Die Engländer stehen diesem Kongreß, der sich z. T. sicherlich aus Mißvergnügten, ja Fanatikern zusammensetzt, nicht ganz ablehnend gegenüber, da sie durch ihn über die Stimmung im Volke bestens unterrichtet werden; strömen doch zu den Tagungen über 1000 Delegierte aus allen Teilen des Landes zusammen.

Es fehlt auch nicht an radikalen Elementen, deren Ziel die vollständige Verdrängung der Europäer ist. Aber das wäre zweifellos kein Segen für das Land. Auch heute würde die Schaffung eines indischen Reiches unter der Regierung eines eingeborenen Fürsten unmöglich sein, jedenfalls aber nichts Dauerhaftes verbürgen. Dazu sind die Gegensätze zwischen Hindus und Muhammedanern viel zu schroff; sie kommen schon auf den Nationalkongressen bei allen wichtigen Fragen zur Geltung, und so wird denn immer über dem Ganzen die feste Hand einer unparteiischen, fremden Regierung liegen müssen.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).


[redacted]


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 07 01 09 004 5